

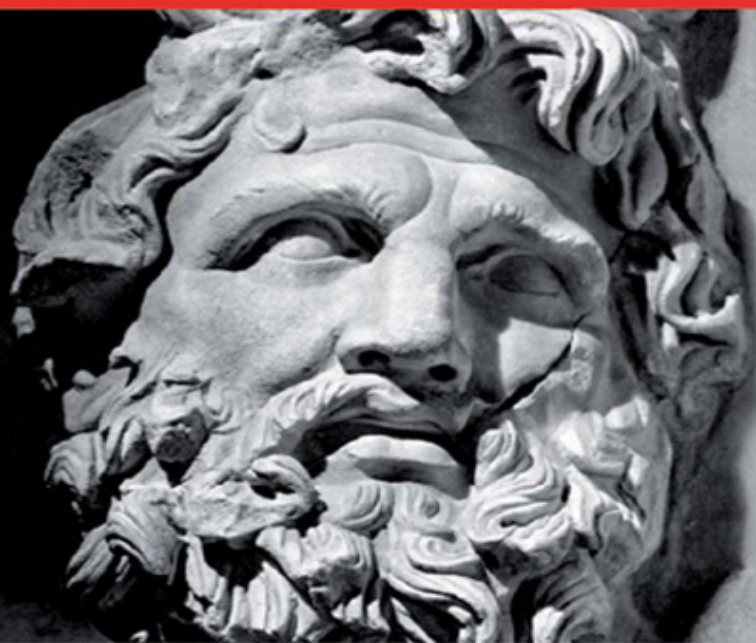
Saggi Universale Economica Feltrinelli

UMBERTO
GALIMBERTI

Il tramonto dell'Occidente

nella lettura di Heidegger e Jaspers

OPERE I-III





Umberto Galimberti

IL TRAMONTO DELL'OCCIDENTE

con la lettura di Heidegger e Jaspers. Opere I-III

Feltrinelli

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano
Prima edizione nella collana "Universale Economica Saggi"
aprile 2005

ISBN edizione cartacea: 9788807818493

A Tatjana Simonič
che divide con me i suoi giorni

Si comincia a prestare attenzione all'abissale impotenza della civiltà della potenza. Si comincia a scoprire la malattia mortale. Ma chi se ne preoccupa? L'Occidente è una nave che affonda, dove tutti ignorano la falla e lavorano assiduamente per rendere sempre più comoda la navigazione, e dove, quindi, non si vuol discutere che di problemi immediati, e si riconosce un senso ai problemi solo se già si intravedono le specifiche tecniche risolutorie. Ma la vera salute non sopraggiunge forse perché si è capaci di scoprire la vera malattia?

E. SEVERINO, *Sul significato della "morte di Dio"* (1969), in *Essenza del nichilismo* (1982), p. 263.

Prefazione

Il titolo di questo libro indica il compiersi di un senso, il senso espresso dalla cultura occidentale che, proprio nel momento in cui sembra in procinto di occidentalizzare il mondo, avverte dentro di sé qualcosa che la erode, la corrompe, la consuma, fino a portarla al suo esaurimento, alla sua fine.

Ma che cosa propriamente finisce? Finisce lo sfondo umanistico che ha costituito il tratto specifico della cultura occidentale e, nonostante i progressi della scienza, finisce la fiducia che l'Occidente aveva riposto nel progressivo dominio da parte dell'uomo sugli enti di natura, oggi divenuti, al pari dell'uomo, materiali della tecnica. Ma la tecnica non ha alcun fine da raggiungere né alcuno scopo da realizzare, non apre scenari di salvezza, non redime, non svela la verità, la tecnica "funziona" secondo quelle procedure che, pur nel loro rigore e nella loro efficacia, si rivelano incapaci di promuovere un orizzonte di senso.

E sulle ceneri della categoria del "senso", che dell'Occidente è sempre stata l'idea guida, si affacciano le figure del nichilismo, le quali, nel proiettare le loro ombre sulla "terra della sera", indicano, a ben guardare, la direzione del tramonto. Un tramonto già inscritto nell'alba di quel giorno in cui l'Occidente ha preso a interpretare se stesso come cultura del dominio dell'uomo sulle cose.

Questa pretesa egemonica, che sottende l'intero cammino della filosofia, sia nella sua versione metafisica, sia in quella teologica, e poi tecnico-scientifica, si è realizzata attraverso quel "pensiero calcolante" che, promosso dal principio di ragione, ha ancorato tutte le cose a fondamenti sempre più stabili, che "dessero appunto ragione" alla volontà di potenza in cui l'Occidente da sempre si è espresso.

Con la soppressione di ogni possibile scenario che non corrisponda alla sua pretesa egemonica, l'Occidente ha ridotto

lo spazio della libertà molto più di quanto non abbiano potuto fare le sue espressioni sociopolitiche, perché la possibilità di diversi scenari di pensiero e di linguaggio è molto più liberante della "libertà di parola" all'interno dell'unico e solidificato linguaggio.

Nel senso indicato da queste considerazioni, ho scelto come filosofi paradigmatici Heidegger e Jaspers, non solo perché, dopo Nietzsche, sono i migliori testimoni del tramonto, cioè coloro che, ponendosi ai limiti di un'epoca storica, sono andati alla ricerca delle ragioni del suo smarrimento, ma soprattutto perché, deposta ogni pretesa di un presunto sapere assoluto, che può essere tale solo in quanto persegue la volontà di potenza della nostra civiltà, hanno dischiuso itinerari che, nel caso di Jaspers, portano al naufragio della filosofia come "soluzione" con conseguente apertura dello spazio come "ulteriorità di significazione", mentre, nel caso di Heidegger, promuovono, al di là della ragione ridotta a calcolo, quel salto che porta in "una regione totalmente diversa", dove ancora è possibile ascoltare quei significati che sono rimasti "in-auditi", perché sopraffatti dalla pretesa egemonica della nostra cultura.

Il messaggio che scaturisce dalle loro analisi, modificando in maniera sostanziale la natura del "pensiero" che l'Occidente ha ridotto a calcolo, contiene l'indicazione di un possibile futuro, se è vero che il pensiero può produrre un mondo possibile, e che il mondo possibile, prodotto da un pensiero che non sia solo "calcolante", può essere di tal forza da cambiare i connotati del mondo reale.

Quest'opera è stata scritta nell'arco del decennio che va dal 1974 al 1984, e per la prima volta, grazie alla sollecitata attenzione di Carlo Feltrinelli, esce nella sua versione integrale, articolata in tre libri:

Il pensiero aurorale che riproduce, con gli opportuni e necessari aggiornamenti, il volume *Linguaggio e civiltà*, Mursia, Milano 1977.

Il pensiero occidentale che riproduce *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'Occidente*, edito da Marietti, Casale Monferrato 1975, e da il Saggiatore, Milano 1996.

Oltre l'Occidente che riproduce gli ultimi capitoli di

Linguaggio e civiltà, aggiunti nell'edizione del 1984.

La riproposizione di quest'opera nella sua versione originaria, rivista e opportunamente aggiornata, è sollecitata dagli eventi drammatici del nostro tempo, la cui comprensione non può essere affidata unicamente alla logica della causa e dell'effetto, con cui noi occidentali siamo soliti spiegare le cose, ma richiede un affondo alla radice del modo occidentale di pensare, per farsi almeno un'idea della natura e della qualità della nostra antropologia, che non è, naturalmente, l'unica modalità in cui l'uomo può trovare espressione.

Milano, febbraio 2005

U.G.

Libro I

IL PENSIERO AURORALE

Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante, non un viaggiatore *diretto* a una meta finale [...]. Quando silenziosamente, nell'equilibrio dell'anima mattinale, egli passerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così luminoso, così trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*.

F. NIETZSCHE, *Umano, troppo umano I* (1878-1880), § 638.

Introduzione

Nell'attuale povertà del mondo, questo è necessario: meno filosofia e più attenzione al pensiero; meno letteratura e più cura nella lettura delle parole. [...] Il pensiero, infatti, col suo dire, questo solo fa: porta al linguaggio la parola inespressa dell'essere. Ed è per questo che il linguaggio è insieme la casa dell'essere e la dimora dell'essenza dell'uomo. [...] Il pensiero, allora, dovrà scendere nella povertà della sua essenza provvisoria e raccogliere il linguaggio nel dire semplice. Il linguaggio è così il linguaggio dell'essere come le nuvole sono le nuvole del cielo. Con il suo dire, il pensiero traccia nel linguaggio solchi poco vistosi. Essi sono ancora meno vistosi dei solchi che il contadino, a passi lenti, traccia nella campagna.

M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“umanismo”* (1946), pp. 314-315.

Sta forse giungendo a compimento il senso espresso da più di duemila anni dalla nostra cultura che, come dice il nome, è “occidentale”, cioè “serale”, avviata a un “tramonto”, a una “fine”. L'evento occidentale è sempre stato presso la sua fine, ma solo ora, con Nietzsche, e poi con Heidegger e Jaspers, comincia a prenderne coscienza. Ma che cosa davvero finisce proprio oggi quando sembra che tutto il mondo inseguia senza esitazione la via occidentale, fino ad annullare la specificità

che finora ha reso riconoscibile l'Occidente e soprattutto la sua distanza dall'Oriente? Finisce la fiducia che l'Occidente ha riposto nella sua via, perché, dopo averla percorsa, ne ha avvertito l'essenza nichilistica che fin dall'inizio l'animava.

Nichilismo significa che l'essere è niente, o è pensato e trattato come se fosse niente. Lo stesso disinteresse che oggi l'uomo occidentale rivela nei confronti del problema del senso dell'essere, rispetto per esempio al problema dei valori, della vita, del mondo, della storia, di Dio, dimostra che continua non a misurare, ma a essere misurato dal nichilismo, ossia dalla persuasione che *l'essere in sé è niente, perché è qualcosa solo nell'ente* che vale, che vive, che è utile, che diviene, che è causa di altri enti o di tutti gli enti. Ebbene, scrive Heidegger: "Nella dimenticanza dell'essere promuovere solo l'ente; questo è nichilismo".¹

Il nichilismo quindi non annulla l'essere, ma considera l'essere come un nulla perché considera l'ente come il tutto. Questa considerazione, che Heidegger chiama *ontica* (in contrapposizione a *ontologica*) e Jaspers *ontologica* (in contrapposizione a *periecontologica*), ha deciso il modo di pensare e di fare civiltà dell'Occidente. Se il nichilismo non è la negazione dell'essere, ma la sua dimenticanza, anche la storia che avviene nella più grande indifferenza nei confronti dell'essere è storia dell'essere, è storia della sua assenza, del suo starsene nascosto, custodito in quel nascondimento (*léthe*) di cui la verità è manifestazione (*a-létheia*). La non-verità accoglie quindi l'Occidente e le opere a cui l'Occidente s'è affidato, dopo averle "poste in essere" lontano dall'"essere".

La dimenticanza dell'essere ha determinato la dominazione dell'ente. L'ente è grazie all'essere, ma là dove l'essere è obliato si rende necessaria la ricerca di un Ente superiore in grado di garantire la dominazione dell'ente sul nulla. Nasce il Superente (Dio) che fonda, causa e si fa garante dell'essere della totalità degli enti (mondo). L'idea di Dio è il primo grande evento che caratterizza la storia dell'oblio dell'essere. A generarla è il bisogno di sicurezza, è la volontà indiscussa dell'uomo che, nell'oblio dell'essere, va alla ricerca affannosa di un Ente superiore capace di assicurare l'essere dell'ente, in assenza dell'essere! La proclamazione nietzscheana della morte di Dio è la denuncia dell'impossibilità di un simile

tentativo, che ha le sue remote origini nell'idea platonica di Bene (*Agathón*) che nel mondo iperuranico presiede la gerarchia delle idee.

Il significato del termine "Bene" non è da affidare a un contesto morale, ma a un contesto metafisico, volto alla ricerca della causa prima da cui ogni cosa dipende. "Tò *agathón* significa in greco ciò che è atto (*taugt*) a qualcosa e che rende atto (*tauglich*) a qualcosa."² Se dunque *agathón* significa "ciò che è buono a", l'idea del Bene si riferisce a "ciò che è buono a" far essere e a far apparire ogni cosa. Il Bene è Bene in quanto *causa*, il suo valore (*bonum*) consiste nell'essere causa di tutto ciò che è.

L'introduzione del rapporto causale muta la prospettiva ontologica, nel senso che nel pensiero aurorale, o, come lo chiama Jaspers, nel periodo assiale dell'umanità, l'essere era inteso come lo stesso presentarsi degli enti, come il loro incondizionato accadere e il loro presentarsi nell'accadimento, ora invece l'essere è inteso come un ente, l'Ente supremo, il cui valore (*bonum*) consiste nel causare gli enti, che "sono", finché l'azione causante li mantiene e li conserva. La filosofia successiva si limiterà a discutere il carattere di "necessità" (come prevede il concetto di "emanazione" di Plotino) o di "libertà" (come prevede il concetto di "creazione" di Tommaso d'Aquino) che caratterizza quel processo causale che afferma la dipendenza degli enti da un Ente supremo, senza più ripercorrere il significato originario dell'essere come libero accadere dell'ente. Questo significato, obliato, si assenterà nel corso del pensiero occidentale, rendendo così possibile la dominazione metafisica dell'ente.

A questo punto le metafisiche che nascono dall'oblio dell'essere, per quanto trattenute dal giogo dell'idea suprema, non possono evitare l'esito nichilistico, perché, nella dimenticanza dell'essere, anche l'idea suprema non è in grado di giustificare la sua superiorità che la "rende buona a" (*agathón*) far essere e non essere tutte le cose. L'impostazione ontologica di Platone non subisce sostanziali modifiche in Aristotele. La sua metafisica si presenta infatti come lo studio dell'ente in quanto ente (*òn hêi ón*), ossia dell'ente nella sua entità, da intendersi come determinazione dei caratteri generali dell'ente e come determinazione dell'Ente supremo.

Nascono l'ontologia e la teologia. L'una e l'altra non sporgono dal piano ontico e quindi sottintendono l'oblio dell'essere.

Con l'assentarsi dell'essere dallo sfondo della metafisica occidentale si assiste anche all'assentarsi della verità come "*alétheia*", come "manifestazione" di quella presenza. Al suo posto si afferma la verità come *orthótes*, come "esatta corrispondenza" tra il vedere (*ideîn*) e ciò che è visto (*eîdon*). Anche la verità cade quindi sotto il giogo dell'idea che, a questo punto, diventa misura della verità dell'*ideîn*. Con l'adeguarsi dell'*ideîn* all'*idéa* si stabilisce una concordanza tra conoscente e conosciuto che Aristotele chiamerà *homoiósis* e Tommaso d'Aquino *adæquatio*. Con questo passaggio la verità, da proprietà dell'essere, diventa proprietà dell'uomo, in quanto non è più l'originario manifestarsi (*alétheia*) dell'essere, ma il corretto rapportarsi (*orthótes*) dell'uomo all'ente, ossia l'esattezza del vedere e del giudicare umano. Sotto il giogo dell'idea platonica, accanto alla metafisica degli enti, comincia a delinearsi anche l'umanismo, ossia quella centralità antropologica che troverà la sua massima espressione nell'*Ego cogito*, inaugurato da Cartesio, che caratterizza il soggettivismo moderno.

A prepararlo è stata, ancora una volta, la valutazione platonica del Sommo Bene. Infatti, assente l'essere, per reggere l'universo ontico, per sottrarlo alla sua precarietà, alla possibile rapina del nulla, occorre far valere un ente che, *per effetto di questa valutazione*, diventa il Super-ente. Ma la valutazione è l'effetto di una soggettivazione. Platone, facendo dell'essere l'Ente supremo che vale al di sopra di ogni ente, ritiene di conferirgli dignità e perciò dice: "Il Bene non è l'essere, ma, al di là di questo, lo supera in dignità e potenza"³; in realtà lo riduce a mero oggetto di una valutazione soggettiva senza fondamento. Infatti, nell'oblio dell'essere, in virtù di che cosa vale l'Ente supremo? In questo senso Heidegger può dire:

Il colpo più duro contro Dio non consiste nel ritenerlo inconoscibile, nel provare l'indimostrabilità della sua esistenza, ma nell'innalzarlo a supremo valore.⁴

In assenza dell'essere, infatti, l'unico fondamento possibile per una gerarchia di valori è la valutazione della soggettività umana che non lascia "essere" l'essere, ma lo lascia semplicemente "valere" come oggetto della propria attività

soggettiva, sicché al centro non è Dio, ma l'uomo e la sua valutazione.

La determinazione teologica dell'essere, propria della filosofia medioevale, sembra contraddire quell'umanismo che in molti modi si annuncia sotto il giogo dell'idea. La speculazione medioevale, infatti, pur nella varietà delle sue differenze, non esita a porre in Dio (*Ipsum esse subsistens*) il fondamento metafisico del mondo e il fondamento ultimo di quel valutare umano che, se ha la propria misura veritativa nelle cose (*in rebus*), è solo perché le cose, a loro volta, sono misurate dall'intelletto divino. Dio, cioè, è il fondamento di quella verità ontologica per cui le cose sono vere (cioè conformi al pensiero divino), e nella loro verità costituiscono il fondamento della verità logica espressa dall'intelletto umano.

In realtà la centralità teologica del discorso metafisico medioevale nasconde un significato mondano. Siccome nel mondo l'essere compete all'ente in modo problematico, sì che gli enti sono, ma potrebbero anche non essere (*contingentia mundi*), il metafisico medioevale va alla ricerca di Dio per trovare la ragione capace di garantire la prevalenza dell'essere dell'ente sul suo non-essere. Scrive in proposito Tommaso d'Aquino:

La creatura non dispone dell'essere se non partecipato da altro. Lasciata a sé, e considerata per se stessa, essa è nulla. Ne consegue che per natura a essa inerisce prima il nulla che l'essere.⁵

Dio allora risponde all'esigenza di salvare il mondo, che è il soggiorno dell'uomo, dalla possibilità di non-essere, e realizza questa salvezza ponendosi come lo stesso principio di ragione. L'esistenza di Dio è infatti l'esito di un processo inferenziale che l'uomo ha instaurato per trovare una ragione capace di garantire il prevalere dell'essere nell'ente. Nel Dio-principio-di-ragione, il Dio-valore di Platone viene allo scoperto, presentandosi come colui che garantisce il soggiorno dell'uomo e ne soddisfa l'esigenza conoscitiva. In questo senso anche il primato medioevale della determinazione teologica è al servizio dell'uomo, che solo apparentemente si trae da parte. Infatti, scrive Heidegger:

L'uomo, in aspetti di volta in volta differenti, ma ogni volta deliberatamente, prende posto nel bel mezzo dell'ente, senza per questo essere l'ente più elevato.⁶

Con l'età moderna la centralità dell'uomo, il suo sostituirsi all'essere nel tentativo di assicurarsi il possesso sicuro e incondizionato dell'ente avviene a carte scoperte. L'umanismo, nato sotto il giogo dell'idea platonica, si affranca dalla soggezione alla determinazione teologica medioevale e si pone come l'incondizionato che condiziona il volto di ogni ente. Quest'ultimo, infatti, è ente solo se è oggetto, ossia se è "posto di contro (*ob-jectus*, *Gegen-stand*)" a un soggetto, la cui attività consiste nel rap-presentare (*vor-stellen*) l'oggetto nel senso di porcelo (*stellen*) davanti (*vor*). Se conoscere significa "rappresentare", l'uomo si riconferma, e questa volta esplicitamente, come luogo della verità che, da parte sua, abbandonato il volto realistico dell'*adæquatio* medioevale (ossia della corrispondenza dell'intelletto alla cosa), assume quello della certezza (*Gewissheit*), ossia dell'assorbimento soggettivo dell'ente.

Con Cartesio, quindi, il soggetto si trova a dover svolgere quel ruolo di presentazione dell'ente che, prima dell'accennata deviazione platonica, era svolto dall'essere. Prima di Platone, infatti, l'essere era pensato come condizione del presentarsi dell'ente; ora in questo ruolo è pensato il soggetto che rap-presentando, pone dinanzi (*vor-stellt*) l'ente che, a sua volta, in quanto posto dinanzi a un soggetto, si chiama oggetto (*Gegen-stand*). Con l'oggettivazione della totalità dell'ente si apre l'epoca della riduzione del mondo a immagine soggettiva. L'immagine del mondo (*Weltbild* o *Weltanschauung*) è l'essenza dell'epoca moderna. Non c'è un'immagine del mondo antica, né una medioevale, perché in quelle epoche è essenziale l'ordine delle corrispondenze come *orthótes*, *homoíosis*, *adæquatio*. Con l'epoca moderna, invece, il mondo viene formato (*gebildet*) dall'immagine (*Bild*) o dalla visione (*Anschauung*) che l'uomo se ne è fatto. "Immagine del mondo" significa quindi che il mondo è così come noi lo vediamo.⁷

Questo vedere anticipante, che Heidegger chiama *mathesis universalis* rifacendosi all'etimo di *máthema*, "anticipazione",⁸ è ciò che consente all'ente di presentarsi come oggetto per quel soggetto, l'uomo, che diventa il centro privilegiato di tutti i possibili rapporti. Da questo centro l'uomo dispiega tutta la sua potenza scientifica e tecnica che si esprime nel calcolo, nella pianificazione e nel controllo di tutte le cose. Non a caso

la scienza vera e propria nasce nell'epoca del *cogito* e della sua centralità.

La scienza moderna che progetta l'ente e la tecnica che ne dispone in base al progetto sono quindi in perfetta linea con la metafisica dell'Occidente che, a partire dalla deviazione platonica, ha separato l'ente dall'essere, per affidarlo prima a quel Super-ente che la speculazione medioevale ha chiamato Dio, e poi a quell'ente-soggetto o uomo che, "prendendo posto nel bel mezzo dell'ente", ha ridotto la totalità dell'ente a sua rappresentazione. Con la scienza e con la tecnica, scrive Heidegger: "L'uomo è divenuto rappresentante d'ente risolto in oggetto",⁹ su cui poter ancorare il senso del proprio presente e con cui potersi difendere dall'*insecuritas* che accompagna l'anticipazione del futuro.

Sotto il dominio della *ratio* (il cui significato, affidato all'etimo del verbo *reor*, esprime "stimare qualcosa per quello che è" e quindi "sottoporre qualcosa alla stima o al calcolo di qualcuno a cui il qualcosa deve render ragione") si stabilisce una continuità che va da Cartesio a Hegel attraverso Leibniz e Kant. Il principio di ragion sufficiente di Leibniz, letto come *principium reddendæ rationis*, è il principio razionale che assicura l'ente dalla possibilità di non-essere. Per Leibniz questo principio si identifica con Dio, inteso come fondamento ontologico della totalità degli enti, ma un'analisi più approfondita non tarderà a rivelare il risolvimento di questo Dio nella ragione umana. È infatti un'esigenza della ragione calcolante ciò che conduce alla ricerca di Dio, così come è la ragione fatta calcolo ciò che definisce l'essenza di Dio come quella di colui che, calcolando, decide dell'ente nella sua totalità. È di Leibniz l'espressione "Come Dio calcola e mette in atto il suo pensiero, sorge il mondo".¹⁰

Nell'ambito circoscritto della *ratio*, intesa come soggettività dell'Io-penso, si decide con Kant l'orizzonte del conoscibile e dell'inconoscibile. Le forme a priori dell'Io-penso (intuizioni e categorie) esprimono quella valenza anticipatrice della soggettività umana che, traducendo l'ente in oggetto matematico e fisico, lo circrive nell'orizzonte dell'esperienza, intesa non più come presenza dell'ente, ma come costruzione soggettiva dell'oggetto, per cui ciò che si sottrae a questa costruzione affonda nella noumenicità

dell'inconoscibile. "Il *próteron têi phýsei*, ciò che, rispetto al disvelarsi, è precedente, in quanto, essendo ciò che è da sé più manifesto, viene prima di tutto"¹¹ non è più l'essere, ma le funzioni a priori della soggettività che accompagnano ogni costruzione kantiana.¹²

Con Hegel, infine, assistiamo al trionfo della soggettività che, liberatasi da ogni limite noumenico, si pone come assoluta. In essa l'ente è definitivamente assicurato nella sua positività, mentre il negativo è relegato nell'illusione che il processo dialettico si lascia di volta in volta alle spalle. La continua e sempre positiva vittoria della soggettività sul negativo anticipa la nietzscheana volontà di potenza che, se da un lato annuncia, con la morte di Dio, la fine di quel mondo sovrasensibile, o realtà prima, che pretendeva di porsi come condizione e norma del mondo sensibile, dall'altro rappresenta l'ultima incarnazione dell'antropocentrismo dell'Occidente che, nell'oblio dell'essere, segue il suo destino di terra del tramonto.

Nietzsche, che vive profondamente l'esperienza del mondo moderno, in cui si assiste all'esplosione dell'umanismo che si era annunciato sotto il giogo dell'idea, non può fare a meno di cogliere nella volontà di potenza, che spinge l'uomo ad assicurare gli enti e se stesso tra gli enti, la matrice di quell'idea metafisica che ha condotto alla posizione di Dio che tutti li fa valere. Andare al di là del bene e del male, misconoscere i valori, proclamare la morte di Dio significa riconoscere l'impossibilità di affidare a un mondo sovrasensibile di enti o a un Ente supremo il compito di salvare l'ente dal nulla.

Questo compito appartiene all'essere il cui destino (*Geschick*) è appunto quello di far accadere (*geschehen*) l'ente. Strappare all'essere il suo destino, per affidarlo a un ente privilegiato, è oblio dell'essere e, a un tempo, ricerca affannosa di qualcosa che assicuri durante la sua assenza. Proclamare la morte di Dio significa dunque riconoscere l'impotenza radicale del mondo sovrasensibile nei confronti di quello sensibile, significa aprirsi la possibilità di un recupero del senso dell'essere. In Nietzsche non assistiamo a questo recupero, ma alla continua affermazione della volontà di potenza. Volontà di potenza significa "volere sempre di più". Ciò che si vuole è ciò

che l'Occidente ha sempre voluto: la *sicurezza dell'ente*, l'eliminazione della sua precarietà.

Ma se la volontà vuole *sempre di più* significa che, per sé, l'ente è ancorato *sempre meno* all'essere, per cui dire volontà di potenza equivale a dire impotenza dell'ente a essere garantito dalla possibile rapina del nulla. Identificare infine la volontà di potenza con l'eterno ritorno dell'uguale significa sancire, una volta per tutte, l'impotenza dell'ente a garantirsi da sé, e quindi l'inutilità di tutti i tentativi occidentali volti in tal senso.

Concludendo, possiamo dire che il merito di Nietzsche consiste nell'aver colto nella volontà di potenza, che assicura l'uomo nella ricerca affannosa della propria sicurezza, l'unico valore incondizionato che condiziona ogni iniziativa etica e teologica, mentre il limite consiste nel fatto che Nietzsche, dopo il rifiuto di tutti i valori e di tutte le ipotesi teologiche, ha fatto della volontà di potenza il valore supremo, e, del luogo lasciato libero dalla morte di Dio, la dimora del superuomo, espressione ultima della soggettività quale si è costituita a partire da Platone. In questo modo Nietzsche resta prigioniero della sua stessa vittoria, e con lui naufraga l'ultimo tentativo dell'Occidente volto a far essere l'ente, a sottrarlo alla rapina del nulla, in assenza dell'essere!¹³ Scrive Nietzsche:

Vidi una grande tristezza invadere gli uomini. I migliori si stancarono del loro lavoro. Una dottrina apparve, una fede le si affiancò: tutto è vuoto, tutto è uguale, tutto fu! Abbiamo fatto il raccolto: ma perché tutti i nostri frutti si corrompono? Cosa è accaduto quaggiù la notte scorsa dalla luna malvagia? Tutto il nostro lavoro è stato vano, il nostro vino è divenuto veleno, il malocchio ha disseccato i nostri campi e i nostri cuori. Aridi siamo diventati noi tutti [...]. Tutte le fonti sono esauste, anche il mare si è ritirato. Tutto il suolo si fenderà, ma l'abisso non inghiottirà! Ah, dov'è mai ancora un mare dove si possa annegare: così risuona il nostro lamento sulle piatte paludi.¹⁴

La tristezza che invade è la tristezza del tramonto, quando il sole cede il posto a una luna che è malvagia perché giunge a concludere un giorno in cui il lavoro è stato vano, perché la terra si è disseccata, i frutti non hanno risposto alle attese, le fonti si sono estinte e nessun abisso s'è dischiuso a inghiottire l'uomo che, dunque, resta testimone dell'aridità della terra, del niente che ne è stato. Il nichilismo conclude la "terra della sera" e custodisce il senso del tramonto.

Da questo breve *excursus* sulla storia d'Occidente, indispensabile per comprendere il perché di un ritorno, emergono due indicazioni. La prima è che l'essenza del nichilismo è costituita dall'oblio dell'essere, la cui radicalità è da rintracciarsi nella stessa instaurazione del *punto di vista umano* che fa di ogni filosofia e, più in generale, di ogni espressione culturale dell'Occidente, un'*antropologia*. L'uomo, infatti, giunge al centro di ogni discorso solo quando dal centro ha spodestato l'essere, per porre se stesso come principio di tutte le cose.

La seconda è che, per realizzare il suo tentativo adamitico o prometeico, *l'uomo occidentale ha impostato il proprio pensiero esclusivamente in termini causali*, cercando di ogni cosa il "perché", o la "ragione sufficiente" a garantirne l'essere, piuttosto che il senso del suo "è". In tal modo ha evitato di porre le cose nella massima oscillazione, che è poi quella compresa tra essere e nulla, da cui solamente può emergere il senso dell'essere. Stando così le cose, acquistano particolare rilievo da un lato il teorema jaspersiano e heideggeriano della *finitezza dell'uomo*, che non è compiacenza pessimistica di gusto decadente, ma spazio per l'essere e per il suo rivelarsi; dall'altro la trasformazione della domanda filosofica fondamentale (*der philosophische Grundfrage*) che, in Jaspers e in Heidegger, non è più ricerca di *cause*, ma ricerca di *senso*. Ossia non ci si chiede più: "Chi ha fatto essere l'ente preferendolo al nulla?" (teologismo), o "Come si fa a far essere l'ente sottraendolo al nulla?" (scientismo), ma ci si chiede: "Che senso ha che a essere sia l'ente e non il nulla?".

Se ci si limita a chiedere la *causa* dell'essere dell'ente, invece che il suo *senso*, non ci si muove sul piano filosofico che mette in questione la totalità, ma su quello scientifico che, lungi dal problematizzare il principio di causalità, lo assume senz'altro come struttura anticipante, al cui interno collocare, e quindi limitare, la portata della domanda. In questo ambito circoscritto l'ente non è più colto nel massimo pericolo, costituito dalla possibilità del suo non-essere, ma è problematizzato limitatamente alla ricerca della causa che l'ha fatto essere. Il problema, cioè, è ridotto all'identificazione di una causa e non esteso al senso ultimo di quell'accadimento

che è l'essere del reale invece che il suo non-essere.

Nell'identificazione della causa è raccolto non solo lo sforzo della scienza moderna, ma anche il senso della metafisica occidentale che, a partire da Platone, è andata alla ricerca di quell'Ente capace di far essere la totalità degli enti. La metafisica occidentale, quindi, riducendo la portata e il senso della domanda di fondo, ha impoverito fino all'insignificanza la filosofia e, nello stesso tempo, ha presieduto alla nascita della scienza, assegnandole la domanda al cui interno operare: *la ricerca delle cause*.

In questa luce, l'opposizione tradizionale fra scienza moderna e metafisica classica cade a quel livello inessenziale che si trova espresso dalla differenza tra causa seconda e causa prima, in cui non è in gioco l'impostazione causalistica della domanda, ma semplicemente un differente livello di risposta. A questo punto perché meravigliarsi della fine della filosofia? Se la sua ricerca è nella direzione delle cause, a questa ricerca ha dato ampia soddisfazione la scienza ogni volta che di una cosa ha indicato il perché. Questa osservazione, oltre ad anticipare la direzione del nostro discorso, vuol essere un esempio di come in filosofia la comprensione di una domanda sia spesso più importante e decisiva del contenuto delle possibili risposte.

Oggi la filosofia può risorgere solo se è in grado di riproporsi, al di là di tutte le risposte, come domanda radicale, alla ricerca non più della *causa*, ma del *senso* dell'essere delle cose. Solo così potrebbe ridestare l'uomo attualmente assopito da quella serie di rimandi causali escogitati dalla scienza per la spiegazione di ogni cosa, e, ridestandolo, potrebbe metterlo di fronte a quell'*assenza di senso* che si determina quando la ragione, ormai abituata a spiegare il *come* di tutte le cose, tace impotente di fronte al *perché* del loro accadimento: "Perché c'è qualcosa in generale e non il nulla?". Qui, per rispondere, non basta indicare la causa di ogni cosa, qui la domanda chiede: "Che senso ha l'esserci di ogni cosa con o senza la sua causa?". "Perché il suo accadere, invece del suo astenersi?"

Se la legge causale è un vincolo che l'angoscia dell'uomo impone all'originario *phýein* della *phýsis*, se è una profonda difesa dell'uomo che tenta di controllare, mediante il potere del *concetto*, il tormentoso enigma dell'evenire di tutte le cose,

l'enigma si fa ancora più assillante per un intelletto ormai dominatore, che dal senso di questo enigma si sente contraddetto. Per risolvere l'enigma non basta ricondurre le cose alle loro cause, dando così a ciascuna il proprio nome. Chiamare qualcosa col suo nome significa esprimere potere su di essa, e ciò fa parte essenziale delle arti magiche primitive. Un tempo si dominavano le potenze malvagie chiamandole col loro nome, si indeboliva o si uccideva il proprio nemico eseguendo determinati procedimenti magici sul suo nome. Con la nascita della scienza queste estrinsecazioni primordiali dell'angoscia primitiva riapparvero in quella tendenza volta a eliminare quanto risultava inafferrabile alla concettualità intellettuale, che esprime la sua potenza nominando tutte le cose secondo la quantità. Respinto così l'inaccessibile, la scienza ridusse la natura alla propria immagine logica, e la filosofia seguì la scienza nella concezione di un'immagine meccanica e rigorosamente deterministica del mondo.

Con la necessità logica in possesso dell'uomo ci si difese dalla necessità del destino, con la magia della concettualità dalla magia del mistero, il cui volto inaccessibile ha generato nel pensiero aurorale un timoroso rispetto, e nel pensiero moderno un'angosciata e perciò prepotente reazione. Alla contemplazione del primo è subentrata la volontà del secondo di assoggettare, meccanizzare, dominare. Ma l'essere, che come destino (*Geschick*) destina ogni evento, la cui successione compone la storia (*Geschichte*), destina anche quell'evento, la ragione scientifica, che tenta la soppressione del destino e del mistero in esso racchiuso.

Questa terminologia heideggeriana, che richiama il linguaggio religioso, non deve far pensare alle porte dell'inferno che non prevarranno (*Portæ inferi non prævalebunt*), perché qui l'inferno non è l'antitesi, ma il volto attuale dell'essere, ciò che l'essere lascia essere di sé in occasione del suo assentarsi: l'assenza di senso e quindi la domanda che lo richiede. Raccogliendosi in questa domanda, la filosofia può riprendersi dall'alienazione in cui è caduta quando, nell'epoca della nascita e del trionfo della scienza, che ha coinciso con la moderna *epoché* o sospensione della manifestazione dell'essere, s'è presa cura della sorte o destino (*Geschick*) dell'ente, invece che della sorte o destino

dell'essere.

Le tappe che hanno condotto alla dimenticanza del senso dell'essere, in cui si raccoglie l'essenza del nichilismo, sono per Jaspers: *la riduzione dell'apertura periecontologica alla chiusura ontologica*, con il conseguente smarrimento del senso dell'essere che, da comprendente (*periechon*) la totalità dell'ente, è stato assorbito e compreso, da *Umgreifende* è stato ridotto a *leere Begriff*, a vuoto concetto; quindi *la riduzione della totalità ontologica all'orizzonte dell'intelletto intersoggettivo*, che ha fatto di ogni ente un oggetto per quel soggetto che è la coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*). Questa, ponendosi come ragione scientifica e tecnica, ha dissolto nell'illusione, perché non scientifica, ogni ulteriorità che non fosse da essa direttamente verificabile con gli strumenti della propria logica assolutizzata. Il nichilismo dell'Occidente è dunque l'esito del progressivo nientificarsi dello spazio della trascendenza e quindi dell'esistenza e della libertà dell'uomo.

Se il nichilismo nasce dall'oggettivazione della trascendenza, dal suo risolvimento nella ragione immanente, dal nichilismo si potrà uscire solo spezzando (*durchbrechend*) l'orizzonte circoscritto dell'oggettività, e vivendo quella tensione (*Spannung*) desituante che libera per l'essere autentico. L'itinerario non ha un significato mistico, perché l'essere non è l'assoluto al di là, ma è, per Jaspers, quella *trascendenza immanente* che si annuncia nell'apparire storico, nell'accadere ontico, senza peraltro esaurirsi nella storicità degli accadimenti. Il suo apparire è un accadere, l'accadimento rivela ma insieme nasconde l'essere come totalità dell'apparire e dell'accadere. Questa ambivalenza, per cui il rivelare è un nascondere, è ciò che fa di ogni oggetto una *cifra* che deve essere *de-cifrata*. Rompere (*Bruch*), penetrare (*Ein-bruch*), spezzare (*Durch-bruch*) l'oggettività dell'oggetto è decifrare la cifra, è dischiudere quello spazio che, per il soggetto che conclude il suo orizzonte nei confini dell'oggettività, è nulla.

L'oltrepassamento di questi confini non avviene sulla scorta di un sapere. La certezza (*Gewissheit*) che anima la tensione desituante non è di natura scientifica (*Gewusstheit*), ma di natura fideistica: è l'impossibilità di accettare che l'originario (*Ursprung*) coincida con l'oggettivamente conosciuto, che

l'essere si risolve nella totalità posseduta degli enti. Il *metafisico*, a cui tende la ragione quando supera i limiti dell'intelletto scientifico, il *meta-storico* a cui tende l'esistenza quando si desitua, non sono l'al di là platonico assolutamente trascendente. Infatti, scrive Jaspers:

Questa duplicazione del mondo non tarda a rivelarsi ingannevole [...] perciò l'al di là come una realtà totalmente altra deve cadere in quanto mera illusione. [...] Il luogo della trascendenza non è né di qua, né di là, ma è confine.¹⁵

L'essere, infatti, si annuncia attraverso l'onticità oggettivamente conosciuta e attraverso la storicità oggettivata. "Attraverso (*quer*)" qui non significa "mediante", ma significa "essere attraversato" e perciò "pervaso", "compreso", come il santo è attraversato dal sacro o come il poeta è attraversato dall'ispirazione che lo pervade e lo possiede. Allo stesso modo la realtà ontica (*Realität*) e la sua storia (*Historie*) è attraversata (*quer*) dall'essere, ossia da quella realtà autentica (*Wirklichkeit*) a cui ogni realtà ontica (*Realität*) e ogni evento rinviano. Secondo Jaspers, infatti, il nichilismo nasce quando: "L'ente come essere-oggetto (*Gegenstand-sein*) vela ciò a cui, in quanto presenza (*Gegenwartig-sein*) rinvia".¹⁶

Dal nichilismo si esce quando il conoscere (*Erkennen*), che si arresta all'oggettività dell'ente, scopre l'ente come messaggio dell'essere e, "tra-guardando (*quer zu sehen*)" l'ente, si realizza come accertamento dell'essere (*Seinsvergewisserung*, *Seinsinnewerden*). La logica dell'Occidente, che nell'oblio dell'essere ha assolutizzato l'ente, per poi ridurlo a oggetto per un soggetto, non conosce questo modo di pensare. Incapace di superare la conoscenza oggettiva, essa si proibisce la trascendenza e si trattiene nel nichilismo che nasce ogni volta che non si conosce *niente* oltre l'ente. Perciò Jaspers conclude:

È nichilista chi non crede a nulla se non a ciò che è percepibile nella realtà, chi ritiene illusorio tutto ciò che non può né vedere né toccare, chi crede di sapere con certezza che cosa sia la realtà, chi non ha la minima idea delle parole goethiane: "Ogni fatto è già una teoria", chi nega la libertà e considera se stesso un mero esser-ci concluso nel suo "ci".¹⁷

All'analisi jaspersiana si affianca quella heideggeriana per la quale, da Platone a Hegel, l'idea regolativa del pensiero occidentale è quella di un sapere che non abbia presupposti

perché tutti li ha risolti in sé. Questa idea è la stessa che sostanzia la metafisica come riduzione di tutto l'essere alla presenza, in modo che nulla sia più nascosto (*léthe*), ma tutto sia "spiegato" e nel dispiegamento (*a-létheia*) dimori senza più rimandare ad altro. In questo modo l'essere, il nascosto, si risolve nella totalità dispiegata, che è poi la totalità ontica, per cui dell'essere, alla conclusione e al culmine della metafisica, "ne è nulla".¹⁸ E del resto quale altro senso avevano i principi della metafisica, quali il principio di non contraddizione, di causalità, di ragion sufficiente, se non quello di assicurare l'essere dell'ente mediante la disponibilità delle cause e delle ragioni sufficienti a garantire l'essere dell'ente piuttosto che il suo non-essere?

La nostra epoca, che ha estinto la differenza ontologica assicurando l'essere dell'ente all'interno dell'attività tecnica fondata sul calcolo e sulla pianificazione, non è in grado di conoscere per sé alcun autentico futuro, perché l'accadimento di ogni ente, di ogni "novità" è qualcosa di irrimediabilmente passato, perché pre-visto, pre-calcolato, perché anticipatamente voluto. L'epoca della tecnica, come epoca finale della metafisica, assiste così al rovesciamento di quest'ultima nel suo opposto. La meta-fisica cessa di essere tensione oltrepassante il mondo fisico per diventare l'ordine pienamente attuato di questo mondo, il modo di funzionare di una certa struttura storica, di una certa civiltà.¹⁹

Risolto l'essere nell'ente, la metafisica non può più sussistere come attività distinta dal mondo, ma si risolve irrimediabilmente in esso, ponendosi come suo ordinamento e sua stabilità. In questa risoluzione la metafisica realizza il suo trionfo e la sua fine, porta a compimento quello che da sempre è stato il suo intento più o meno mascherato: conseguire il dominio dell'ente disponendo incondizionatamente del suo essere. Nella sua versione tecnica, la metafisica si connette così all'essenza della modernità come *Neuzeit*, che non annuncia un nuovo (*neu*) tempo (*Zeit*), ma un nuovo modo più sicuro di vivere il proprio passato. Infatti la modernità è l'epoca della certezza che si autoassicura, è il tempo in cui l'uomo è continuamente alla ricerca di *nuovi* punti di assicurazione e di stabilità sempre più solidi.

In questa logica il pensiero filosofico è tanto più valido

quanto più riesce a non lasciare nulla di infondato, cioè di inespresso, quanto più riesce a portare alla luce dell'enunciazione tutti i suoi fondamenti. L'esigenza di fondare è l'esigenza di assicurare l'ente, di sottrarlo alla precarietà in cui l'essere lo lascia essere. *In questa esigenza di fondazione e di enunciazione di tutti i fondamenti si raccoglie l'essenza del pensiero occidentale e l'inevitabile suo tramonto, perché là dove tutto è fondato, e dove ogni fondamento è esplicitato e detto, non resta più niente da dire.*

In questo senso il tramonto dell'Occidente è anche il concludersi della sua storia. La storia, infatti, come aprirsi di ambiti in cui le cose vengono all'essere, è storia della verità, cioè dello svelamento, ma ogni svelamento è possibile solo sulla base di un originario nascondimento. Là dove ogni nascondimento è dissolto perché tutto è dispiegato, il pensiero è alla fine, e con esso la sua storia che di ogni *Boden* ha fatto un *Grund*, di ogni fondo di nascondimento un fondamento esplicativo.

A questo punto la risposta alla domanda heideggeriana: "Siamo veramente noi quegli ultimogeniti che siamo? O siamo anche, nello stesso tempo, i precorritori dell'aurora di una ben diversa epoca del mondo che ha lasciato dietro di sé tutte le odierne rappresentazioni storiografiche della storia?",²⁰ è custodita nelle attuali possibilità del pensiero. Cresciuti come siamo in quella terra caratterizzata dal congedo dell'essere, possiamo ancora intendere il senso del linguaggio che lo esprime? Se il linguaggio dell'Occidente serve per esprimere la dominazione dell'ente, non bisognerà far violenza a questo linguaggio affinché la voce dell'essere si tra-duca, cioè giunga a quel tipo d'uomo, l'occidentale, la cui condizione è quella di essere avvolto non solo dall'oblio dell'essere, ma anche dall'oblio di questo oblio? Che cosa deve esprimere il linguaggio? Deve fornire nuove spiegazioni o deve corrispondere all'appello del nascosto? Se il pensiero, che in Occidente s'è sviluppato come spiegazione totale o totale esplicitazione, è giunto al suo trionfo, ma anche alla sua conclusione, se non si vuole che il tramonto della filosofia occidentale coincida col tramonto del pensiero in quanto tale, non c'è che da mutare prospettiva e passare dal pensiero come *spiegazione* al pensiero come *ermeneutica*.

L'ermeneutica jaspersiana, che trova il suo linguaggio nella *cifra*, e quella heideggeriana, che trova la sua espressione nel *linguaggio poetico*,²¹ si fondano sul presupposto che ciò che rimane nascosto e gelosamente custodito dalla cifra e dal linguaggio poetico non costituisce il limite o lo scacco del pensiero, ma il terreno fecondo su cui, solamente, il pensiero può fiorire e svilupparsi. L'ermeneutica, che così prende avvio, non è mossa dall'ideale metafisico dell'*esplicitazione totale* che elimina ogni nascondimento, ma, al contrario, custodisce il nascosto e accoglie dal nascosto ciò che esso libera, ciò che offre all'interpretazione, e, nell'interpretazione, lascia in libertà (*freilassen*).

Se l'essere è ciò che sempre "è da pensare",²² fedele all'essere non sarà quel pensiero che si pone come esplicitazione totale, ma quel pensiero che, rispetto all'ideale esplicativo dell'Occidente, sarà detto "inadeguato", mentre in realtà è semplicemente consapevole dell'"inesauribilità dell'essere". In questo senso, sia lo scopo, sia i modi del lavoro ermeneutico di Jaspers e di Heidegger assumono una fisionomia tutta nuova, perché il rapporto essere-pensiero non è più pensato come un processo *causalmente strutturato* che agisce sotto la spinta del fondamento (*Grund*) che di ogni cosa chiede il perché, ma è pensato come *appello-risposta*, come dono-ringraziamento, che caratterizzano il rapporto uomo-essere in quella terra, il *Boden*, che non si risolve mai nel *Grund* della metafisica, perché anche l'ambito storico in cui l'esserci si muove e costituisce le sue concatenazioni di cause ed effetti, di premesse e conclusioni è sorretto, dato, reso possibile dall'essere che, come dono, si dà (*es gibt*) e, come parola, dà (*gibt*) l'essere agli enti.

Il recupero della verità dell'essere e della sua parola non ancora alienata assume a questo punto il senso di un "ritorno", il ritorno a quel tempo in cui il pensiero *occidentale* cominciò a individuarsi e, progressivamente, a separarsi da quello *aurorale*, in cui l'uomo, al di là di ogni distanza spaziale e culturale, si pensava testimone dell'essere, e dell'ente solo per dono. La difficoltà maggiore che si incontra nell'esecuzione di questo compito, a cui è dedicato questo saggio, è costituita dalla mancanza del linguaggio. Quello offerto dall'Occidente è inadeguato, perché del linguaggio originario è il travisamento

o, se si preferisce, il tramonto. Il tramonto tuttavia conserva, nel suo attenuarsi, la luce dell'alba; sarà allora possibile, attraverso la metafisica del tramonto, risalire al domandare che l'ha generata, per ripensarla nella purezza non ancora contaminata dalle risposte che l'Occidente ha di volta in volta fornito. Qui non si tratta di approntare una nuova strada, ma di liberare l'antica, custodendo con la massima cura le orme che vi si trovassero impresse.

Il sentiero che così si dischiude muove dall'essenza dell'alienazione occidentale alla ricerca della terra perduta. Nel tragitto l'uomo erra. Dall'errare può nascere l'errore, come smarrimento fra i sentieri che "disviano", che cioè conducono "fuori dalla via", dove l'errare diventa "aberrante", ma dove anche può trovarsi il sentiero che avvicina, che conduce in prossimità della terra perduta. In questo smarrito itinerare, questo libro non vuole essere una monografia parallela in cerca dei punti di contatto tra Jaspers e Heidegger, ma vuole pensare con Jaspers e con Heidegger al senso espresso dalla loro filosofia che, ponendosi ai limiti di un'epoca storica, va alla ricerca del perché del suo smarrimento.

In questa ricerca il pensiero aurorale non è indicativo per ciò che *dice*, ma perché il suo dire costituisce la prima *risposta* all'accadere dell'Occidente. Se quest'ultimo non ha più nulla da dire perché è giunto all'esplicitazione totale, allora l'ascolto dei pensatori aurorali, non ancora compromessi dalla distinzione tra Oriente e Occidente, è il compito fondamentale che attende quanti hanno compreso che l'Occidente è arrivato alla *fine*. La loro parola è infatti all'inizio, e nasconde, ma in modo non inaccessibile, la verità che dovrà palesarsi a tramonto avvenuto, quella che, secondo Nietzsche, è la filosofia del mattino:

Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione, non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante, non un viaggiatore diretto alla meta finale. [...] Quando silenziosamente, nell'equilibrio dell'anima mattinatale, egli passerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda, sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così luminoso, così

trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*.²³

¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 207.

² M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 182.

³ Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b. Recita il testo greco: "*Ouk ousías óntos toú agathoú, all'éti epékeina tês ousías presbeíai kai dynámei hyperéchontos*".

⁴ M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 238-239.

⁵ Tommaso d'Aquino, *De æternitate mundi contra murmurantes* (1270), in *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino 1954, n. 304, p. 107. Recita il testo tomista: "*Esse non habet creatura nisi ab alio. Sibi relicta, in se considerata nihil est. Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse*".

⁶ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 190.

⁷ Cfr. Parte VIII: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo".

⁸ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 74. Recita il testo: "*Tà mathémata* significa per i Greci ciò che, nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo".

⁹ Ivi, p. 86.

¹⁰ G.W. Leibniz, *Dialogus de connexion inter res et verba, et veritatis realitate* (1677); tr. it. *Dialogo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. I, p. 190. L'espressione che in latino suona: "*Cum Deus calculat et cogitationes exercet, fit mundus*" è ripresa da M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 901 sgg.

¹¹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 127.

¹² Cfr. Parte IX: "L'anticipazione della ragione e l'assicurazione dell'ente".

¹³ Cfr. Parte XII: "La decostruzione della ragione e la volontà di potenza".

¹⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, 1, p. 175.

¹⁵ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955), III: *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, Libro III: *Metafisica*, p. 944.

¹⁶ Id., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 197.

¹⁷ Id., *Chiffren der Transzendenz* (1970); tr. it. *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990, p. 18.

¹⁸ M. Heidegger, *Nietzsche* cit., p. 812. Recita il testo tedesco: "*Mit dem Sein als solchem 'ist' es nicht: das Sein – ein Nihil*". (Dell'essere in quanto tale non ne 'è' niente: l'essere – un nihil)".

¹⁹ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, e in particolare il capitolo 54: "Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del senso".

²⁰ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di*

Anassimandro, in *Sentieri interrotti*, cit., pp. 303-304.

²¹ Per queste vie espressive al di là del linguaggio occidentale si veda il Libro III: *Oltre l'Occidente*.

²² M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, vol. I, pp. 37 sgg.

²³ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878-1880); tr. it. *Umano troppo umano*, in *Opere*, cit., 1965-1967, vol. IV, 2, p. 304.

Parte prima

L'IMPENSATO DA PENSARE

Ciò che di per sé più di ogni altra cosa dà da pensare, il più considerevole (*das Bedenklichste*), nella nostra epoca preoccupante, è il fatto che ancora non pensiamo. [...] Che noi ancora non pensiamo non è dovuto solo al fatto che l'uomo non si dedichi ancora in misura sufficiente a ciò che per natura richiederebbe di essere preso in considerazione. Che noi ancora non pensiamo deriva piuttosto dal fatto che ciò che è da pensare si sottrae esso stesso all'uomo, anzi: già da lungo tempo si è sottratto a lui.

M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?* (1951-1952, 1954), p. 40.

1.

Il mondo come utilizzabilità e appagamento

La foresta è legname, la montagna è cava di pietra, la corrente è forza d'acqua, il vento è vento "in poppa". Di pari passo con la scoperta del "mondo ambiente (*Umwelt*)" si ha anche la scoperta della natura (*Natur*). È però possibile prescindere da questa utilizzabilità (*Zuhandenheit*) e scoprire e determinare la natura come semplice presenza (*Vorhandenheit*). Ma a questo genere di scoperta la natura resta incomprensibile come ciò che "vive e tende", ciò che ci assale e ci emoziona nel paesaggio. Le piante del botanico non sono i fiori del campo; le "sorgenti di un fiume", stabilite geograficamente, non sono la "polla nel terreno".

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), § 15, pp. 143-144.

Filosofare, oggi, è essere fraintesi. L'origine del fraintendimento risiede nel fatto che l'uomo contemporaneo sembra disporre solo di due linguaggi: quello *comune* attento alle occorrenze quotidiane e quello *scientifico* che soccorre quello comune nei risultati, pur trascendendolo nei metodi. L'uno e l'altro sono piegati all'utilità immediata o sperata. Quest'ultima rappresenta il massimo sforzo metafisico dell'uomo di oggi, la cui unica trascendenza sembra essere

l'utilità del domani, che trova le sue espressioni in ambito fisico nelle imprese spaziali che oltrepassano i confini della terra, in ambito biologico nelle scoperte della genetica che decifrano i misteri del corpo, in ambito economico nella globalizzazione che fa della terra quello spazio comune che tende ad abolire le differenze. Questi sono gli ambiti in cui la tensione metafisica oggi si raccoglie e si esaurisce in un pensiero vago, corrotto dall'emoività o esaltato dall'entusiasmo.

Fede, filosofia, salvezza, verità sono un libero gioco del pensiero, libero come l'arte, come la poesia che godono di quello spazio che il pensiero volto all'utile talvolta concede per riprendersi con rinnovate energie. Se questo è il quadro, qui occorre muoversi, non altrove. Libero gioco del pensiero è dunque la filosofia. E così la si mantenga se ci si vuole far intendere da quanti così pensano. Del resto la filosofia non è un territorio che ha bisogno di difendersi e di farsi valere nei confronti dei territori occupati dalla scienza, perché se è, come dice d'essere, la custode della verità, la verità avrà la forza di imporsi da sé, senza ricorrere alle strenue difese dei filosofi. Quando nessuno attacca che bisogno c'è di difendersi? Oggi la filosofia non ha nemici. Oggi, come al suo inizio, suscita o il sorriso della servetta trace¹ o la delusione di quanti le si accostano per sapere, e avvertono che la filosofia non sa nulla. Incontriamola dunque dove si trova: nel *libero gioco del pensiero* e nella *consapevolezza di non sapere*.

L'incontro quotidiano con le cose oggi avviene sotto la categoria vincolante dell'utilità, il senso delle cose dipende dalla loro rispondenza all'utile, sull'utile viene misurata e definita la loro essenza. Come ci ricorda Heidegger, la terra è custode di semi, il cielo è sole e pioggia fecondanti, la foresta è piantagione, la montagna è cava di pietra, il fiume è forza d'acqua, il vento è vento in poppa.² La natura, prima ancora di essere tecnicamente impiegata, è già utilitaristicamente definita. Le cose non sono considerate per quello che "sono", ma per quello che "servono". Il "che cos'è" è sostituito dall'"a che serve". La domanda utilitaristica fonda quella serie di rimandi che collegano le cose tra loro. Le piantagioni della foresta servono per costruire imbarcazioni, le imbarcazioni per trasportare e per pescare, il trasporto e la pesca per appagare

altre catene utilitaristiche che, ricollegandosi ad altre utilità, confluiscono tutte insieme verso quell'unico soggetto interpretante che è l'uomo.

L'uomo ritiene di conoscere il mondo quando ne ha risolti tutti gli aspetti in mezzi utili al proprio appagamento. Se qualcosa si sottrae allo schema dell'utile diventa insignificante, senza senso, perché ogni senso è custodito dall'utilità, della struttura relazionale dell'"a che", dal rimando ad altro. Nel commercio quotidiano con le cose il pensiero è dunque sotto il giogo dell'utile, da cui dipende il senso di ogni cosa. Ciò che si libera dal giogo diventa inopportuno, importuno, impertinente nel senso di non-pertinente ad alcunché. I mezzi intervengono allora per togliere di mezzo ciò che non si inserisce utilmente nei processi d'appagamento e quindi è inutile. L'inopportuno, il non-impiegabile, che potrebbe scuotere e problematizzare la tranquilla e mastodontica catena dei mezzi opportuni e impiegabili non ne ha la forza, perché il suo annunciarsi coincide col prender congedo dall'utile, il quale, prima ancora di considerarlo nella sua inseità, lo definisce, in rapporto all'utile, come "inutile" e lo toglie di mezzo, nel senso che lo disinserisce dalla catena dei mezzi.

L'utilità-appagamento non si limita a significare le cose, ma giunge a definire lo spazio e il tempo come prossimità o lontananza dell'utilizzabile. Vicino è ciò che è alla mano (*zu Hand*), ciò che si lascia inserire nel calcolo dell'utilizzabilità (*Zu-handenheit*). La collocazione spaziale decide del senso e del valore dell'ente. Le merci valgono se sono prossime al consumatore, se il tempo non le ha deteriorate, cioè rese non idonee all'impiego. Le cose hanno senso se sono al "loro posto", cioè in quella collocazione che ne rende possibile l'impiego, e se sono in prossimità di altre cose, dalla cui collocazione dipende l'utilizzazione dell'insieme. Il "dove" e il "quando", lo spazio e il tempo vengono così definiti dall'utile, e l'utile dalla sua capacità di appagamento.

Per appagare, infatti, le cose devono essere "prossime", "vicine". I mezzi di comunicazione, avvicinando spazi e riducendo tempi, ridefiniscono ogni volta lo spazio e il tempo, la cui estensione e la cui durata dipendono dall'interesse presente nel soggetto da appagare. In base all'appagamento viene misurato il tempo, la sua divisione o databilità trae

origine dall'utilizzazione della terra e dalla distribuzione del lavoro in "tempi d'opera" e "tempi di riposo". In base all'interesse suscitato dalle cose in vista del loro impiego, l'uomo "non ha tempo" oppure "perde o prende tempo". Il tempo, come lo spazio, non sono dunque dimensioni oggettive che sussistono per sé. Il loro essere è definito dalla cura che l'uomo ha per le cose in vista della loro utilizzazione. Anche se il tempo si manifesta innanzitutto nel cielo dove gli astri si muovono incuranti delle cose della terra, il tempo è più soggettivo di ogni soggettività, perché il cielo è misuratore oggettivo del tempo in quanto il soggetto uomo si prende cura delle cose sotto il cielo.

Oltre alle cose-mezzo ci sono segni e simboli da intendersi come mezzi per significare le cose. Tali sono i segni stradali, i cippi dei confini, i segni della tempesta per la navigazione, i segnali, le bandiere, i totem e tabù, i feticci delle popolazioni primitive e in genere tutte quelle espressioni il cui significato risiede nel rimandare, nel rinviare alle cose di cui sono segni, simboli, feticci, dèi. Di questo universo di segni rinvianti si compone il linguaggio, le cui espressioni sonore sono intese come mezzi volti a significare ciò di cui sono segni. Il linguaggio serve per comunicare con gli altri esseri con cui, volenti o nolenti, ci si trova in relazione.

Essere nel mondo (*In-der-Welt-sein*) è a un tempo con-esserci (*Mit-dasein*). I mezzi che vengono approntati vengono approntati per altri, che sono incontrati nel lavoro insieme all'opera che per loro viene apprestata. Il valore dell'opera dipende infatti dalla possibile utilizzazione da parte degli altri che, dunque, non si aggiungono dall'esterno all'opera, ma ne sono richiamati dalla sua stessa essenza. Il mondo in cui si vive è quindi un con-mondo (*Mit-welt*), e in virtù di questo essenziale con-essere, gli altri ci si rendono noti come essenziali, in quella trama di rimandi che ogni cosa possiede con la totalità che nel suo insieme costituisce il mondo.

Il mondo immediato delle cose da utilizzare si compone col mondo pubblico degli altri che vivono con noi (*Mit-leben*). Qui uno vale l'altro, e per l'uno e per l'altro vengono impiegati i mezzi di trasporto, di trasmissione, di informazione. Questi mezzi del mondo pubblico si raccolgono nell'impersonalità livellante del "Si (*Man*)", dove si dice, si pensa, si vieta, si

richiede, si lavora, ci si diverte, si studia, si legge, si vede, si giudica. Nasce l'*opinione pubblica* livellata dalla propaganda e dalla pubblicità, animata dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco dove, scrive Heidegger, nella "più assoluta irrilevanza e impersonalità, il Si esercita la sua tipica dittatura". Infatti:

Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblici, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Questo essere assieme dissolve completamente il singolo esserci nel modo di essere "degli altri", sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro particolarità e determinatezza. In questo stato di irrilevanza e di indistinzione il Si (*Man*) esercita la sua tipica dittatura. Ce la passiamo e ci divertiamo come ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani dalla "gran massa" come ci si tiene lontani, troviamo "scandaloso" ciò che si trova scandaloso. Il Si, che non è un esserci determinato, ma tutti (non però come somma), decreta il modo di essere della quotidianità. [...] La medietà sorveglia ogni eccezione. Ogni primato è silenziosamente livellato. Ogni originalità è dissolta nel risaputo, ogni grande impresa diviene oggetto di transazione, ogni segreto perde la sua forza. La cura della medietà rivela una nuova ed essenziale tendenza dell'esserci: il "livellamento (*Einebnung*)" di tutte le possibilità di essere. [...] Il Si c'è dappertutto, ma è tale da essersela già sempre squagliata quando per l'esserci viene il momento della decisione. Tuttavia, poiché il Si ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione, sottrae ai singoli esserci ogni responsabilità concreta. Il Si non ha nulla in contrario che "si" faccia sempre appello a esso. Può rispondere a cuor leggero di tutto perché non è "qualcuno" che può esser chiamato a render conto. Il Si "c'era" sempre e tuttavia si può dire di esso che non sia mai stato "nessuno". Nella quotidianità dell'esserci la maggior parte delle cose è fatta da qualcuno di cui si è costretti a dire che non era nessuno. [...]

Ognuno è gli altri, nessuno è se stesso. Il Si, come risposta al problema del Chi dell'esserci quotidiano, è il nessuno a cui ogni esserci si è abbandonato nell'indifferenza del suo essere-assieme.³

Alla dittatura del Si ci si sottomette perché è tranquillizzante fare e comportarsi come generalmente "si" fa e ci "si" comporta. A questa maniera di esistere medio e consueto Heidegger dà il nome di quotidianità (*Taglichkeit*). Nella quotidianità si vive come "tutti i giorni", "come ieri, così oggi e domani", riducendo il più possibile l'eccezionale, il diverso, per uniformarsi a quel modo d'essere che è "in generale" e "perlopiù".⁴

Alla base di questa vicenda uniforme c'è il desiderio

incondizionato di assicurare se stessi e le cose, dal cui uso e impiego dipende il proprio appagamento. La ragione calcolante e utilizzante può progettare e realizzare le proprie ipotesi di lavoro solo là dove tutto è abituale e il più possibile identico. Solo in un simile contesto tutto è prevedibile e quindi impiegabile, secondo ragione, per la soddisfazione più ampia possibile.

¹ A ricordarcelo è K. Jaspers in *Einführung in die Philosophie* (1953); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, p. 36: "Talete, il primo dei filosofi greci, venne deriso da una servetta che lo vide cadere in un pozzo perché camminava guardando le stelle. Pretendeva di guardare ciò che è lontano, inetto com'era a rendersi conto di ciò che è vicino". Questo motivo è stato ripreso da H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (1987); tr. it. *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, il Mulino, Bologna 1988.

² M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 15, pp. 143-144.

³ Ivi, § 27, pp. 215-217.

⁴ Per l'adeguato svolgimento di questa tematica si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 51: "Cultura di massa e sentimento oceanico".

2.

La scienza come metodo e come tecnica rigorosa per l'utilizzazione del mondo

La corsa folle che oggi trascina le scienze verso mete che esse stesse ignorano ha la sua forza propulsiva nel potenziamento e nel progressivo assoggettamento alla tecnica del metodo e delle possibilità a esso intrinseche. Nel metodo è tutta la potenza del sapere. Il tema rientra nel metodo.

M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio* (1957-1958), p. 141.

A soccorrere l'ipotesi che colloca il significato del mondo nel suo impiego per l'appagamento dell'uomo è la scienza. La scienza è innanzitutto consapevolezza del metodo. Io "so" qualcosa quando insieme conosco la via che mi ha condotto a un risultato. La conoscenza del risultato, senza la via che ne ha determinato il risultare, non basta a rendere scientifico il modo di sapere. In virtù della sua qualità metodologica, la scienza rappresenta per Jaspers il primo superamento del senso comune. Infatti:

La scienza è *conoscenza metodica*, il cui contenuto si impone a noi con *certezza vincolante e universale validità*. In questa definizione sono contenuti i tre caratteri essenziali del sapere scientifico.¹

Il senso comune si muove quotidianamente sul terreno incontrollato delle ovvietà non problematizzate, e si esprime in un sapere costituito da una somma di affermazioni e negazioni

prive di fondamento. Il senso comune accoglie infatti i risultati scientifici non in virtù della loro fondazione, ma per l'utilità del loro impiego. Ovviamente questo comportamento torna comodo a chi, impegnato nella trasformazione del mondo, non ha tempo di discutere il risultare, e quindi il fondamento dei risultati.

L'essenza del metodo scientifico è colta da Jaspers e da Heidegger nell'*anticipazione matematica* delle ipotesi da seguire. Scrive in proposito Heidegger:

Tà mathémata significa per i Greci ciò che, nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo.²

L'anticipazione conoscitiva è dunque ciò che distingue la scienza nella sua accezione moderna, dalla *doctrina* medioevale e dall'*epistémè* greca. Queste ultime infatti non sono scienze nel senso moderno, perché sprovviste di metodo, ovvero di quella rappresentazione anticipata delle condizioni secondo cui un determinato complesso di accadimenti può essere seguito nella necessità del suo svolgimento e quindi essere controllato anticipatamente col calcolo.

Nel suo procedere, il metodo si appella all'esperienza, che non si riduce, come l'*empeiría* aristotelica, alla semplice osservazione delle cose, delle loro proprietà e delle loro modificazioni, ma si esprime nell'*experimentum*, ossia nella risposta che le cose devono dare all'ipotesi che il soggetto ha anticipatamente formulato su di esse. A questo punto non è difficile cogliere lo stretto legame che esiste tra la rappresentazione (*Vor-stellung*) che anticipa l'ipotesi che presiede l'esperimento scientifico e la coscienza intersoggettiva (*Bewusstsein überhaupt*) che, ponendosi (*stellen*) davanti (*vor*) l'ente, lo traduce in un oggetto (*objectus*, *Gegen-stand*), ossia in una costruzione (*Ge-stell*) che vale per ogni soggetto in maniera universale e vincolante.

Il soggetto chiamato in questione è l'intersoggettività che, tramite le ipotesi matematicamente calcolate, costruisce un mondo a immagine (*Welt-bild*) del progetto anticipato. Il carattere apodittico delle conclusioni scientifiche deriva dalla natura dell'ipotesi matematica, da intendersi non come immaginazione arbitraria ("*hypothesis non fingo*" diceva Newton), ma come progetto fondamentale della natura, all'interno del quale si inscrivono le risposte che dalla natura

stessa provengono. A presiedere l'impianto ipotetico è il principio di causalità per cui, poste determinate premesse, devono seguire necessariamente (*zwingend*) determinate conclusioni, quelle cioè che le premesse pre-contenevano nel loro progetto ipotetico. Le conseguenze fisiche devono corrispondere alle conclusioni logiche che, dedotte da determinate premesse, erano state anticipate e in qualche modo attese. Il principio di verifica altro non è se non la conferma, in sede sperimentale, della verità della conclusione anticipata in sede logica.³

La scienza è dunque raccolta nella struttura anticipante che caratterizza il suo metodo, che è poi quella via seguita per raggiungere, senza eccezioni e imprevisti di sorta, quell'utilizzazione del mondo in cui l'uomo si trovava già impegnato prima della nascita della scienza. A questo punto possiamo dire che non è il metodo al servizio della scienza, ma viceversa, essendo il metodo quel *metà odón* che consente all'uomo di proseguire, in maniera rigorosa (*zwingend*) e valida per tutti (*allgemeingültig*), quell'*odós* o via che già aveva iniziato per l'utilizzazione del mondo, in vista del proprio appagamento. Di questo primato metodologico sulla scienza si era già accorto Nietzsche là dove dice:

Ciò che caratterizza il nostro XIX secolo non è la vittoria della scienza, ma la vittoria del metodo sulla scienza. [...] Le idee più importanti vengono trovate per ultime, ma le idee più importanti sono i metodi.⁴

Commentando queste proposizioni nietzscheane, Heidegger osserva che:

Anche Nietzsche è giunto assai tardi a scoprire questo rapporto tra metodo e scienza, precisamente l'ultimo anno della sua lucidità mentale nel 1888, a Torino. Nelle scienze non solo il tema viene posto dal metodo, ma viene immesso nel metodo e vi rimane sottoposto. La corsa folle che oggi trascina le scienze verso mete che esse stesse ignorano ha la sua forza propulsiva nel potenziamento e nel progressivo assoggettamento alla tecnica del metodo e delle possibilità a esso intrinseche. Nel metodo è tutta la potenza del sapere. Il tema rientra nel metodo.⁵

Ma se la scienza è raccolta nel metodo e il metodo è quella via che in modo vincolante e valido per tutti conduce all'utilizzazione del mondo, la scienza non è in grado di dare un senso al comportamento quotidiano precedentemente

descritto⁶; al contrario in esso è inserita e compresa come programmazione e organizzazione rigorosa e universale di quel comportamento. Rivolgersi alla scienza per sapere qualcosa sul reale, indipendentemente dalla sua utilizzabilità, significa fraintendere la scienza e non comprenderne il significato. Se la scienza infatti è mera tecnica di impiego, non esplicazione di senso, anche a livello scientifico il senso del rapporto quotidiano con le cose del mondo resta impensato. In questa prospettiva si rovescia anche il rapporto tradizionale fra *scienza* e *tecnica*. Quest'ultima, lungi dall'essere l'applicazione pratica della scienza, ne è l'anima, in quanto programmazione rigorosa dell'utilizzazione del mondo.

In ciò è rintracciabile, per Heidegger, l'essenza *operativa* della ragione scientifica. L'*operativismo* esclude la scienza dalle espressioni teoretico-contemplative ("La scienza non pensa" scrive Heidegger),⁷ per includerla tra le espressioni operative e produttive, e ciò prima ancora del suo impiego tecnico. Anzi la ragione scientifica può produrre e di fatto produce la tecnica, perché la sua essenza non è *contemplativa*, ma fin dall'origine *produttiva*. Ciò significa che la tecnica non è la semplice applicazione dei risultati scientifici, ma è la *forma stessa della scienza* che, in quanto tale, traduce il pensiero da teoretico in produttivo.

In quanto "produzione", sia la scienza sia la tecnica continuano a essere iscritte nell'antico significato greco di *poíesis* che significa appunto "produzione", con l'avvertenza però che l'operare che scaturiva dal sapere antico si limitava ad *assecondare* la natura, mentre l'operare che scaturisce dal sapere scientifico moderno *dispone* della natura a partire dalla progettualità umana. In questa "disposizione", con conseguente "disponibilità" della natura, si esprime l'essenza operativa della ragione scientifica.⁸

In quanto "operativa" la scienza si organizza in base ai suoi risultati, intesi come mezzi in vista del procedere ulteriore. Il procedimento a sua volta si adegua alle possibilità di avanzamento da esso stesso dischiuse, e in ciò la scienza trova la ragione ultima della necessità del suo organizzarsi, senza altro scopo che non sia il proprio autopotenziamento. Questa circolarità, resa esplicita dall'operativismo, è la testimonianza della *carenza di senso* implicita nella scienza, in quanto mera

tecnica del progresso del mondo. Ma progresso in che senso?

La mancanza di senso sa mascherarsi anche con belle parole ed elevate intenzioni, non ultima l'incondizionata volontà di sapere che sembra ineliminabile nell'uomo. Jaspers affida alla filosofia il compito di scoprire il senso di questa volontà.⁹ Heidegger, sulle tracce di Nietzsche, lo ritrova senza esitazione nella *volontà di potenza*, per la quale tutto diviene materiale della produzione autoimponentesi. La terra e la sua atmosfera divengono materie prime. L'uomo stesso diventa materiale umano impiegato secondo piani prestabiliti. Non soltanto il vivente è scientificamente oggettivato e tecnicamente allevato nello sfruttamento, ma è in pieno svolgimento l'assalto della scienza e della tecnica ai fenomeni della vita come tali. Per Heidegger è l'essenza stessa della vita a essere rimessa alla produzione tecnica:

Già l'elemento animale, in ognuna delle sue forme, viene sempre più completamente sottomesso al calcolo e alla pianificazione (pianificazione sanitaria, allevamento). Ma poiché l'uomo è la materia prima più importante (*der wichtigste Rohstoff*), ci si può aspettare che, sulla base delle attuali ricerche della chimica, un giorno si possano creare fabbriche per la produzione artificiale di materiale umano. Le ricerche del chimico Kuhn, a cui nel 1951 la città di Francoforte ha conferito il premio Goethe, aprono già la possibilità di regolare in modo pianificato, secondo i bisogni, la generazione di esseri viventi di sesso maschile e femminile.¹⁰

L'operativismo produttivo determina l'*affarismo* come suprema realtà dietro cui si compie il lavoro scientifico. Infatti, scrive Heidegger:

La scienza è operativa nella sua stessa essenza. Ma quanto più la scienza si fa operativa, pervenendo in tal modo alle sue più alte realizzazioni, tanto più grande diviene in essa la minaccia del "mero operativismo", dietro cui sta in agguato il semplice affarismo, che assume l'apparenza di realtà suprema dietro cui si compie il lavoro scientifico.¹¹

L'affarismo e quindi il denaro, che è il mezzo di scambio delle cose-mezzo, sembrano diventare il senso ultimo di tutte le cose, in quel mercato mondiale in cui si è risolta la terra, che è ancora in grado di ospitare l'uomo, ma solo nelle modalità decise dal suo potere d'acquisto.

Se questo è il volto della civiltà occidentale, il progresso, che la caratterizza e la distingue dalle sorti dell'Oriente, non

consiste forse nel rendere sempre più radicale e assoluto il carattere strumentale delle cose, e quindi nel reinserire completamente l'uomo in quella visione "fabril" del mondo da cui un giorno l'uomo ha preso le mosse per sopravvivere? Progredire significa allora trovare condizioni sempre nuove per sopravvivere? Ma perché sopravvivere? E soprattutto sopravvivere a che cosa? Se è vero, come dice Heidegger, che la scienza e la tecnica altro non sono che "la forma dell'assicurazione dell'agire senza scopo (*der Form der Sicherung des ziellosen Tuns*)",¹² non è questa l'interrogazione a cui scienza e tecnica non fanno fornire una risposta, e in cui il loro metodo, la via che conduce oltre (*metà odón*), smarrite le tracce dell'ulteriorità, ritorna in circolo su se stesso? Oggi l'Occidente non può sottrarsi a questa domanda, perché essa si presenta come più radicale della radicalità dei metodi scientifici che stanno alla base della sua civiltà.

¹ K. Jaspers, *Wesen und Wert der Wissenschaft* (1938); tr. it. *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1946, pp. 109-110.

² M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 74.

³ Cfr. Parte VIII: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo".

⁴ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werte* (1906); tr. it. *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Bompiani, Milano 1992, fr. 466 e 469, p. 265; il frammento 466 è reperibile anche in *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*; tr. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1974, vol. VIII, 3, fr. 15 (51), p. 231.

⁵ M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 141.

⁶ Cfr. il capitolo 1: "Il mondo come utilizzabilità e appagamento".

⁷ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, vol. I, p. 41.

⁸ Per l'adeguato svolgimento di questi concetti si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 37, § 2: "La tecnica moderna e la modificazione del concetto di 'produzione'"; § 3: "La tecnica moderna e la modificazione del concetto di 'disponibilità'".

⁹ K. Jaspers, *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart* (1953-1954), in *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, Piper, München 1963, pp. 9-20.

¹⁰ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946, 1951); tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 62.

¹¹ Id., *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 80.

¹² Id., *Oltrepassamento della metafisica*, cit., p. 62.

3.

Il senso di una testimonianza. Jaspers: dalla scienza alla filosofia

La scienza è un'indagine metodica che, partendo da un pensiero preliminare e anticipatore, trova verifica, conferma o smentita nell'esperienza.

K. JASPERS, *La natura e il valore della scienza* (1938), p. 112.

"Filosofia" significa, in verità: essere in cammino. Le interrogazioni e le domande sono per essa più essenziali delle risposte, e ogni risposta viene nuovamente e continuamente rimessa in questione.

K. JASPERS, *Introduzione alla filosofia* (1953), pp. 32-33.

Una delle accuse più frequenti che gli scienziati muovono ai filosofi che parlano di scienza è quella di essere estremamente generici e superficiali a motivo della loro scarsa familiarità con la problematica scientifica e il metodo che la presiede. Innanzitutto, osservano giustamente gli scienziati, non esiste la scienza in generale, come esiste invece la poesia, la religione e la filosofia. Esistono scienze specifiche, con metodologie proprie e propri oggetti di ricerca che condizionano e diversificano i procedimenti d'accertamento e d'analisi. Per parlare correttamente della scienza è necessario entrare in

una delle sue specializzazioni e operarvi con serietà e rigore. Solo dal di dentro, dopo aver esperito in concreto ciò che sollecita la ricerca, sarà possibile formulare dei giudizi sul suo intimo senso e sulla sua destinazione.

L'osservazione è pertinente. Essa si riferisce a quella incomunicabilità che di frequente si verifica tra scienza e filosofia per il reciproco disinteresse dei rispettivi rappresentanti. In questo dialogo tra sordi, in cui ciascuno porta innanzi le proprie considerazioni, attenendosi a quei soli significati che la propria logica è in grado di giustificare, la scienza, articolata nella specificità delle singole discipline, riduce la filosofia a una disciplina fra le tante e la rispetta, più che per i suoi contenuti, per la venerabilità della sua tradizione; la filosofia, dal canto suo, sottraendosi alla metodologia scientifica, non riesce a farsi intendere dall'ordine e dalla struttura del nostro pensare e conoscere quotidiano, che ormai, scientificamente condizionato, non è più in grado di avvertire la rilevanza di un discorso, quello filosofico, che si sottrae alla logica della scienza.

Catturata dalla scienza, come un tempo dalla teologia, la filosofia minaccia di perdersi nell'insignificanza. Col suo smarrimento resta inespresso quel "senso" che la scienza ha mostrato di non possedere, e che la filosofia, in situazione di cattività, non è più in grado di trovare e annunciare.

Interessante mi pare, a questo proposito, seguire l'esperienza di Jaspers che dalla scienza medica prima, e psicopatologica poi, è giunto alla filosofia. L'itinerario merita di essere seguito, non per soddisfare la curiosità che può suscitare un'autobiografia, quanto per verificare la natura dei limiti avvertiti da Jaspers nella scienza che l'ha visto concretamente impegnato, e per verificare il concetto di filosofia da lui raggiunto e considerato in grado di superare detti limiti.

Il limite fondamentale della scienza risiede, secondo Jaspers, proprio nella natura del suo procedimento metodologico, che prevede l'*oggettivazione del reale* mediante ipotesi di natura matematica. Circostritta dal suo metodo, che le impone di attenersi alle oggettività ipoteticamente costruite, la scienza non pensa se il volto del reale sia proprio quello che risulta dalla sua matematica oggettivazione. Questo "non pensato" è

ciò che resta da pensare, ma è anche ciò che la scienza, per la natura stessa del suo metodo, non può pensare. Infatti, scrive Jaspers:

La scienza è un'indagine metodica che, partendo da un pensiero preliminare e anticipatore, trova verifica, conferma o smentita nell'esperienza. Essa ingaggia, per così dire, una lotta col suo *oggetto* che, lungi dall'essere senz'altro accettato, viene messo alla prova e interpellato mediante quei piani anticipati e in considerazione delle varie possibilità. L'*oggetto* è così scomposto e analizzato, onde poter vedere che cosa vi si nasconde dietro. La volontà di raggiungere la certezza accresce innanzitutto l'esattezza del pensiero, che anticipa i suoi piani servendosi di schemi e procedimenti matematici che riducono tutto a rapporti quantitativi, e in secondo luogo l'*esattezza dell'esperienza*, perfezionando e raffinando i procedimenti dell'osservazione specialmente nei riguardi delle misure. L'esattezza viene portata al massimo grado possibile onde conseguire la massima fiducia nei criteri fondati sulla smentita o sulla conferma da parte dell'osservazione. Con questi procedimenti, la scienza, che nella sua irresistibile validità universale ha portato la certezza a un grado che non si sarebbe potuto immaginare, acquista nello stesso tempo la chiara conoscenza delle ipotesi da cui parte e su cui volta per volta si fonda.¹

Con questo procedimento la scienza non giunge alla *verità* delle cose, ma semplicemente alla loro *esattezza*, ovvero alla corrispondenza della loro oggettivazione con le ipotesi che hanno consentito il processo oggettivante. Ciò che le scienze conoscono dunque non è il mondo, ma l'ordinamento del mondo da loro ipotizzato che Jaspers definisce:

Un *cosmo* di oggettivazioni, un cosmo che nella sua chiarezza si sovrappone al mistero impenetrabile del mondo, un cosmo costituito dai metodi scientifici e dalle scienze nella loro sistematica coesione.²

Ciò che sta oltre questo cosmo, nella scienza resta impensato se non addirittura insospettato, per la tendenza abituale degli scienziati a ridurre il reale a ciò che si lascia oggettivare dalle ipotesi ordinatrici. Contro questo atteggiamento mentale, a cui non si sottraggono neppure la scienza medica e quella psichiatrica, Jaspers, in una riunione promossa dall'Associazione psichiatrica forense, che si riuniva periodicamente a Heidelberg, reagì affermando che "Medici e psichiatri devono imparare a pensare". La risposta amichevole, ma decisa, dei convenuti fu: "Jaspers lo si deve prendere a bastonate".³

Al di là della battuta scherzosa, ma rivelativa, ci chiediamo

che cosa significa imparare a pensare. Non pensa forse la scienza in genere, e la psichiatria in particolare per l'oggetto specifico con cui ha a che fare? Sì, risponde Jaspers, la scienza pensa, ma il pensiero che impiega è un *pensiero oggettivante*, un pensiero cioè che, dopo aver oggettivato tutte le cose, ritiene di aver esaurito, almeno nell'impostazione, la conoscenza del reale, per il semplice fatto di averlo ridotto alla sua oggettivazione. Il pensiero della scienza è quindi un pensiero che si arresta all'oggetto, un pensiero che non va oltre. Per questo, prosegue Jaspers:

A me sembrava che quel fraintendimento circa il modo di concepire il pensiero avesse un fondamento nella natura della cosa. Infatti, oggetto della psichiatria è l'uomo e non solo il suo corpo, anzi questo è il meno, ciò che conta è la sua anima, la sua personalità, lui stesso. [...] Ora si credeva, sempre in modi diversi, di trovare metodi capaci di comprendere l'uomo come un tutto (nella sua costituzione, nel carattere, nella tipica struttura del corpo, nell'unità morbosa). In ciascuno di questi metodi, proficui in misura limitata, la presunta totalità si rivelò come una totalità entro la vasta e mai oggettiva totalità dell'essere uomo, ma mai come questa totalità stessa. *L'uomo, infatti, nella sua totalità sta fuori e oltre ogni possibile e afferrabile oggettivazione.* Egli, in quanto essere per se stesso, e in quanto oggetto di conoscenza per lo studioso, non può giungere a compimento. Rimane, per così dire, aperto, perché è sempre più di quanto egli sappia e possa sapere sul proprio conto [...]. *L'uomo* è diverso da tutte le cose del mondo, perché nella sua totalità *non può diventare oggetto, come non lo può diventare il mondo nella sua totalità.* Quando è conosciuto non si conosce lui stesso, ma qualcosa del suo apparire. Ogni conoscenza totale dell'uomo finisce col rivelarsi un'illusione, che ha luogo perché un modo di considerare è preso per unico, un metodo per metodo universale.⁴

L'idea di *totalità* (*Ganzheit*), che si profila ai limiti di ogni particolare ricerca scientifica, avvertì Jaspers del carattere non assoluto della scienza. Il senso di questa idea non poteva essere raggiunto da alcuna analisi oggettivante perché, per ampia che questa fosse, si muoveva sempre, in quanto scientifica, in quella *scissione di soggetto-oggetto* (*Subjekt-Objekt-Spaltung*) che consentiva all'oggetto di apparire nei limiti che il soggetto, con le sue ipotesi anticipanti, aveva preventivamente determinato. Per raggiungere il senso della totalità, unica idea in grado di esprimere il senso ultimo delle singole parti, era necessario oltrepassare la scissione di soggetto e oggetto, in cui le scienze, a motivo della loro

impostazione metodologica, costantemente si trattengono. Era necessario “pensare-oltre (*über-hinausdenken*)”, “al di là di ciò che è oggettivo (*über das Gegenständliche*)”.

Quest’idea, sufficiente a frantumare il carattere assoluto del cosmo scientifico, valse a Jaspers l’accusa di nichilismo, rivoltagli da un collega medico impressionato dal relativismo in cui Jaspers lasciava cadere ogni metodica scientifica:

Lei non ha alcuna convinzione. Impostando le cose come lei dice, non si può fare alcuna ricerca. Senza una teoria generale non c’è scienza, la scienza nasce e si sviluppa solo mediante la teoria. Lei distrugge la solidità delle posizioni mediche. Lei è un nichilista pericoloso.⁵

L’accusa di nichilismo non è insignificante, al contrario denuncia un tratto tipico della mentalità scientifica che, ridotto il reale al suo aspetto metodicamente conosciuto, pensa che, al di là dell’oggetto ordinato dalle ipotesi di lavoro e confermato dalla verifica sperimentale, *non ci sia più niente*. Chi mette in atto un pensiero che pretende di andare oltre l’oggettività, pensata come risolutiva della totalità del reale, ha a che fare con *niente*, insistervi è puro *nichilismo*.

Ma come si può oltrepassare l’oggettività? Come è possibile uscire dalla scissione soggetto-oggetto in cui la scienza, dall’età di Cartesio in poi, ha raccolto tutte le possibilità del pensiero? In un solo modo, risponde Jaspers: radicalizzando l’orizzonte della presenza sino ad avvertire quella presenza originaria che abbracciando accoglie (*umgreift*), e accogliendo fonda (*grundet*) la presenza di un oggetto a un soggetto, a cui si limita, e nei cui limiti si trattiene, l’indagine scientifica. Per questo, dice Jaspers: “Noi dobbiamo imparare dai filosofi”.⁶ Anche se i suoi colleghi ironizzando gli dicevano: “Ma dottor Jaspers, com’è pallido! Lei si dedica troppo alla filosofia: i globuli rossi non la tollerano”.⁷

Nella sua oggettivazione del mondo, infatti, la scienza non tiene conto che l’oggetto, come dice l’etimo, è ciò-che-sta-di-contro (*objectum*, cui corrisponde il tedesco *Gegen-stand*) al soggetto, ma perché la relazione dello star-di-contro si possa costituire è necessario che la presenza non sia ridotta a semplice proprietà di un termine (l’oggetto presente o, come dice la scienza, “il dato di fatto”), ma sia intesa come quell’orizzonte che, comprendendo (*Umgreifende*) soggetto e oggetto, ne consente il naturale rapportarsi. L’oggetto infatti

può star-di-contro (*ob-jacere, gegen-stehen*) a un soggetto solo se entrambi i termini non cadono fuori dalla presenza, ma vi compaiono come suoi momenti.

Finché la scienza si trattiene nella relazione soggetto-oggetto senza pensare a ciò che la rende possibile, finché considera i *dati* di fatto (che sono appunto “dati” all’osservazione scientifica), indipendentemente dal loro *darsi*, come l’inoltrepassabile (*das Unüberschreitbare*), essa non potrà che proseguire il suo cammino di ininterrotte conquiste, al cui “perché” non saprà dare un senso. Il rilevamento della presenza originaria, l’impensato dalla scienza, segnò, all’inizio dell’itinerario speculativo di Jaspers, la conquista di un metodo: il *metodo fenomenologico* tematizzato da Husserl e messo in atto da Heidegger in modo esemplare nell’“Analitica esistenziale” di *Essere e tempo*.

Il significato di “fenomenologia” risulta dal senso congiunto dei termini che compongono la parola: “fenomeno” e “lógos”. Fenomeno deriva dal greco *phainesthai* che significa “apparire”, “manifestare”, “portare alla luce”; *Phainómenon* significa quindi “ciò che si manifesta”, “ciò che si rivela”; *lógos* significa “discorso”; *fenomenologia* è il *discorso che si trattiene presso ciò che si manifesta*. Il piano della manifestazione non è il piano dell’*oggettivazione*, in cui non si lascia manifestare l’ente come è in sé, ma lo si costringe nelle ipotesi anticipate; il piano della manifestazione, a cui si riferisce il procedimento (metodo) fenomenologico, è il piano della *presenza originaria*, all’interno della quale accade il processo oggettivante della scienza, ossia la contrapposizione di soggetto-oggetto.

Con il metodo fenomenologico Jaspers costruisce la sua *Psicopatologia generale*,⁸ un’opera scientifica che ancora oggi rappresenta un testo base per gli studi psicopatologici, la cui importanza risiede nel fatto che Jaspers, pur restando nell’ambito della scienza, opera il primo superamento della mentalità scientifica e della clausura in cui questa è costretta dai propri metodi oggettivanti, per approdare alla fenomenologia husserliana, a proposito della quale Jaspers scrive:

Della fenomenologia di Husserl, da lui stesso chiamata da principio “psicologia descrittiva”, adottai il metodo e la sostanza, rifiutando però

il suo ulteriore sviluppo fino alla visione dell'essere. Descrivere la vita interiore dei malati come fenomeno della coscienza mi parve possibile e proficuo. Non solo illusioni dei sensi, ma anche idee folli, moti della coscienza dell'Io e dei suoi sentimenti si potevano fissare attraverso le autodescrizioni dei malati, con tale chiarezza da renderli sicuramente riconoscibili. Le fenomenologia divenne un metodo d'indagine.⁹

Detto metodo si perfezionò e divenne consaputo nel suo rigore e nel suo significato con la stesura della *Psicologia delle visioni del mondo* (1919), che riscosse l'approvazione di Husserl e di Heidegger.¹⁰ Nell'*Introduzione* all'opera Jaspers scrive:

Di ciò che esponiamo in questo libro non si dà alcuna "dimostrazione", come invece accade per le tesi e le affermazioni concrete delle scienze, ma soltanto l'*evidenza della visione*. Ne consegue che nella nostra esposizione "esattezza" significa evidenza e chiarezza, per cui qualcosa è "falso" non perché dimostrato o confutato, ma perché rimane non chiaro e non evidente.¹¹

Ma come si perviene a quella evidenza della visione o presenza originaria che si sottrae alla scissione soggetto-oggetto, in cui da tempo si è collocata la scienza e, prima di essa, il senso comune? Come è possibile prescindere dalla soggettività e dalla sua contrapposizione oggettiva? Esiste forse un punto archimedeo in grado di dissolvere la contrapposizione soggetto-oggetto, facendo emergere l'evidenza della visione senza alterazione di sorta? La risposta di Jaspers non lascia dubbi:

No. Anche se il nostro desiderio sarebbe quello di uscire dalla nostra soggettività e, balzando oltre noi stessi, trovare quasi un punto archimedeo al di fuori di ogni rapporto-soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Verhältnis*), così da poter oggettivare questo rapporto nella sua totalità, ciò non è possibile.¹²

La via da seguire è un'altra, non quella che pretende di uscire dalla soggettività, ma quella che, penetrandola, la eleva al punto che "per l'osservazione, l'oggetto non è più la cosa, ma il rapporto-soggetto-oggetto nel suo insieme".¹³ In seguito Jaspers, ripercorrendo la storia dei suoi guadagni teorici, preciserà che:

A questa intuizione pervenni quando, nel successivo cammino del mio pensiero, mi imbattei in quel concetto decisivo di Aristotele che dice: "L'anima è, in certo qual modo, tutto".¹⁴

Qui è la differenza tra scienza e filosofia, e qui è il passaggio

di Jaspers dall'impegno scientifico a quello filosofico. La scienza è compresa nella scissione-soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*), dove il soggetto, lasciato fuori dalla questione, mette in questione ogni cosa oggettivandola. La filosofia mette in questione lo stesso questionante perché, come dice Jaspers, "non si può far del nuoto stando a riva",¹⁵ e, così facendo, colloca l'uomo su un piano che trascende non solo l'oggettività, ma anche la soggettività oggettivante.

È il piano dell'autocoscienza che, al suo interno, comprende tanto le cose quanto la coscienza che le considera. In questo senso Aristotele può dire: "L'anima è, in certo qual modo, tutto".¹⁶ Essa infatti è quell'orizzonte in cui non appare solo la totalità delle cose, ma anche il loro apparire. Qui la psicologia è superata, perché l'apparire che essa presiede è ricompreso in quel più vasto apparire che riduce anche l'apparire empirico-psicologico a suo contenuto. Il senso di quanto è stato detto è fissato da Jaspers in termini inequivocabili nell'*Introduzione a Filosofia* dove si legge:

L'esserci della coscienza è il medium di tutto, anche se, come si mostrerà in seguito, questo medium non aggiunge nulla all'essere, ma come l'acqua pura è solo la sua trasparenza. [...] La coscienza, infatti, non è un essere come lo sono le cose, ma un essere la cui essenza consiste nell'essere *diretta intenzionalmente agli oggetti*: questo fenomeno originario, tanto evidente quanto sorprendente, si chiama intenzionalità. [...] La coscienza non si esaurisce nell'intenzionalità diretta agli oggetti, ma, ripiegandosi, *riflette su di sé*. Come tale, essa non è solo coscienza, ma anche autocoscienza. [...] L'"Io penso" e l'"Io penso che penso" coincidono in modo da non poter esistere l'uno senza l'altro. Ciò che dal punto di vista logico sembra assurdo, qui è reale, e precisamente che l'uno non è come uno, ma come due, e con ciò non diventa due, ma rimane proprio questo uno unico.¹⁷

Il rapporto coscienza-autocoscienza, che anche nella terminologia ricollega Jaspers al momento di rigore ineliminabile dell'idealismo,¹⁸ si ritrova in seguito espresso con formulazioni semanticamente differenti, a seconda dei contesti che via via si vogliono chiarificare:

alla coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), propria della scienza che si fonda sull'intersoggettività intellettuale (*das Gleiche für jeden Verstand*), si contrappone la coscienza assoluta o coscienza dell'essere (*das absolute Bewusstsein oder Seinsbewusstsein*) che, nella pienezza della sua presenza,

concede a ogni ente di presentarsi¹⁹;

all'intelletto (*Verstand*), che si limita alla considerazione dell'ente colto nel suo isolamento rispetto agli altri enti con i quali pure è connesso, e rispetto all'essere di cui è ente, si contrappone la ragione (*Vernunft*), intesa come "priorità del pensiero" (*Vorrang des Denkens*), ovvero come originaria apertura dell'orizzonte coscienziale dell'apparire che, non dischiuso, non consente l'apparire di ente alcuno²⁰;

al significato di *coscienza assoluta* e di *ragione* si ricollega il significa di *Existenz*, dove l'*ec* di *Ec-sistenz* sta a significare lo sporgere da ogni oggettività, l'emergere da ogni relativizzazione, l'esser-fuori dalla successione lineare delle determinazioni oggettive proprie della scienza, allo scopo di cogliere quel fondamento originario che, scrive Jaspers: "sostiene e penetra tutte le cose".²¹

Ciò è possibile perché l'uomo non è solo realtà empirica (*Dasein*),²² coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), spirito (*Geist*), ma è innanzitutto *Umgreifende*,²³ cioè orizzonte onnicomprensivo, apertura incondizionata (*unbedingte Offenheit*), luogo dell'apparire dell'essere (*das Ort des Offenbarwerden des Seins*). Proprio perché l'uomo è questa apertura incondizionata e, in quanto incondizionata, non limitata nella sua comprensione, e quindi onnicomprensiva, all'uomo è dato di porre domande più radicali di quelle che si trattengono nella prossimità dell'ente. L'uomo cioè può mettere in questione l'ente nella sua totalità e domandare del suo essere e del suo apparire.

Nella comprensione di questa domanda risiede la filosofia come *libero gioco*. La sua libertà è libertà dalla costrizione di ogni logica scientifica, perché la sua attenzione è rivolta al *lógos* che è prima di ogni logica; è libertà dal fondamento (*Grund*) perché il suo fondamento è senza fondo, è abisso (*Abgrund*); è libertà dalla legge del giorno (*das Gesetz des Tages*), perché è passione per la notte (*die Leidenschaft zur Nacht*); è libertà da ogni dominio, da ogni tracotanza, da ogni volontà di potenza, perché non vuole, ma lascia essere quel disoccultamento in cui la verità come *a-létheia* consiste, prima di ogni esattezza o verità scientifica; è infine libertà dal sapere, perché non possiede il sapere ma lo ama, e Amore, ce lo ricorda Jaspers, è, come vuole Platone²⁴ figlio di povertà

(Penía):

Il termine greco “filosofo (*philó-sophos*) è stato forgiato in contrapposizione al termine *sophós* (sapiente). Esso sta a significare colui che ama la conoscenza, il sapere, in contrapposizione a colui che, possedendo la conoscenza, è detto sapiente. Questo significato della parola è tutt’oggi valido. L’essenza della filosofia sta infatti non nel possesso della verità, ma nella sua ricerca. Il suo maggior pericolo è dunque quello di capovolgersi in dogmatismo, cioè in un sapere costituito da affermazioni compiute, definitive, esaustive e semplicemente da tramandarsi. “Filosofia” significa, in verità: essere in cammino. Le interrogazioni e le domande sono per essa più essenziali delle risposte, e ogni risposta viene nuovamente e continuamente rimessa in questione.²⁵

In un tempo di carenza com’è il nostro, in cui la “vastità” degli orizzonti raggiunti dalla scienza ha finito per “de-vastare” l’animo dell’uomo che più non trova sensi e significati,²⁶ forse il compito più consono non è quello di sollecitare l’orgoglio del pensiero nella successione frenetica delle risposte, ma quello di custodire il pensiero nella sua povertà, raccolta in quel domandare che sa attendere non una risposta, ma un ampliamento dell’orizzonte al di là dell’orizzonte. Troppe sono infatti le domande che appaiono insolubili solo perché i confini sono troppo angusti. Nel domandare, quindi, è l’essenza della filosofia.

¹ K. Jaspers, *Wesen und Wert der Wissenschaft* (1938); tr. it. *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1946, p. 112 (corsivo mio).

² Ivi, p. 115.

³ K. Jaspers, *Philosophische Autobiographie* (1956); tr. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969, p. 29.

⁴ Ivi, pp. 29-34 (corsivo mio).

⁵ Ivi, pp. 35-36.

⁶ Ivi, p. 29.

⁷ Ivi, p. 36.

⁸ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959); tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000.

⁹ Id., *Autobiografia filosofica*, cit., p. 30. Per quanto concerne i rapporti tra Jaspers e Husserl è lo stesso Jaspers a renderli noti in *Mein Weg zur Philosophie* (1951), e nel *Nachwort* del 1955 che precede la terza edizione di *Philosophie* (1932).

In *Mein Weg zur Philosophie* alle pagine 386-387 di *Rechenschaft und Ausblick*, Piper, München 1958, dove quel testo è riportato, si legge: “Dopo essere stato a lungo impegnato con la medicina, nel 1909 presi a conoscere Husserl attraverso la lettura dei suoi scritti. La sua fenomenologia era, come

metodo, fruttuosa perché potevo applicarla per la descrizione delle esperienze interiori degli alienati. Più importante era tuttavia per me vedere come egli rispettava nel pensare una non comune disciplina, e ancora il constatare che egli aveva superato lo psicologismo, per il quale tutti i problemi si risolvono nella ricerca dei moventi psicologici; più importante, soprattutto, la sua incessante esigenza di chiarire i presupposti inosservati. Io trovavo confermato ciò che era già operoso in me: l'impulso verso le cose nella loro realtà. Ciò rappresentava allora, in un mondo pieno di pregiudizi, di schematismi e di convenzioni, una specie di liberazione. Ma Husserl come filosofo mi deluse. Egli dava pieno rilievo all'atto del vedere, ma quel che poi veniva visto era perlopiù indifferente. Nel 1910 apparve in 'Logos' il suo saggio sulla *Filosofia come scienza rigorosa*. Era senza dubbio un capolavoro anche per la sua consequenzialità, che non paventa e non retrocede di fronte ad alcun assurdo. Attraverso Husserl mi si fece chiaro il pervertimento della filosofia in scienza, e questo suscitò la mia ribellione. Seguì un incontro personale nel 1913. Come psichiatra avevo pubblicato alcuni lavori fenomenologici sugli errori sensoriali e sulle allucinazioni. Husserl seppe che mi trovavo a Göttingen e mi fece invitare. Fui accolto amichevolmente, elogiato e, quale sorpresa per me, trattato come suo discepolo. Chiesi, in modo franco, che cosa propriamente fosse la fenomenologia, dicendo che non mi riusciva ben chiaro. Al che Husserl: 'Ma lei fa dell'eccellente fenomenologia nei suoi scritti. Non ha bisogno di sapere cos'è visto che la fa'. Poi mi raccontò del suo 'Annuario', com'era spiacevole e avvilente per lui che lo si paragonasse a Schelling; Schelling non era un filosofo da prendersi sul serio. Ammutolii e, uscito, dissi: 'Che originale di un uomo! Sa tanto poco che cos'è la filosofia, che sente come un'offesa l'essere paragonato a un grande filosofo!''.

Nel *Nachwort* del 1955 Jaspers, dopo aver riassunto in una decina di righe l'incontro del 1913, esprime un giudizio critico sul concetto husserliano della "filosofia come scienza rigorosa". "Questa lettura per me fu come un'illuminazione, perché ritenni di capire che lì si era raggiunto, nel modo più chiaro, il punto in cui, per diritto della scienza rigorosa, cessava tutto ciò che poteva chiamarsi filosofia nel senso più alto di questa parola. Finché Husserl fu professore di filosofia ebbi l'impressione che fosse realizzato, nel modo più ingenuo e radicale, il tradimento della filosofia" (*Nachwort zu meiner "Philosophie"* (1955); tr. it. *Poscritto sulla mia "Filosofia"*, in *Filosofia* (1932-1955), Utet, Torino 1978, pp. 68-69).

¹⁰ Id., *Psychologie der Weltanschauungen* (1919); tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950. Di Husserl si è detto nella nota precedente. M. Heidegger, in *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, dedicò a questo libro tre citazioni relative:

al *problema della morte come situazione-limite*: "Per la presente ricerca è particolarmente da vedersi: K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3ª ed., 1925, pp. 229 sgg. e, soprattutto, pp. 259-270. Jaspers concepisce la morte nel quadro del fenomeno da lui posto in chiaro della 'situazione limite', il cui significato oltrepassa fondamentalmente ogni tipologia di 'posizioni soggettive' e di 'sistemi del mondo'" (p. 376);

al *problema del significato ontologico-esistenziale delle situazioni-limite*: "K. Jaspers fu il primo che si propose e attuò il compito di una dottrina della visione del mondo nel senso di questa problematica. Cfr. la sua *Psychologie der Weltanschauungen*, 3ª ed., 1925. 'Che cosa sia l'uomo' è da lui discusso e

determinato essenzialmente a partire da ciò che esso può essere (cfr. la *Prefazione* alla 1^a ed.). Da qui prende luce il fondamentale significato ontologico-esistenziale delle 'situazioni-limite'. Si fallisce completamente nella comprensione della tendenza della *Psychologie der Weltanschauungen* se la si considera come semplice 'repertorio di visioni del mondo'" (pp. 443-444);

al problema del concetto kierkegaardiano di attimo: "Per quanto concerne l'attimo", cfr. K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, 3^a ed., 1925, pp. 108 sgg., e inoltre il 'Referat Kierkegaards', pp. 419-432" (p. 492).

Sulla *Psicologia delle visioni del mondo* di Jaspers, Heidegger, in verità, si era già espresso con una recensione critica che ha per titolo *Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Weltanschauungen"* scritta negli anni 1919-1921 e inviata a Jaspers nel 1921. Heidegger, allora, rinunciò a pubblicarla e fu edita solo nel 1973, dopo la morte di Jaspers, nel volume celebrativo: H. Saner (a cura di), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Piper, München 1973, pp. 70-110. Oggi questa recensione critica è tradotta in italiano con il titolo: *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di K. Jaspers*, in M. Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471. In questa recensione critica, Heidegger apprezza l'opera di Jaspers dal punto di vista psicologico, ma la critica severamente dal punto di vista filosofico perché, a parere di Heidegger, in quest'opera Jaspers evita di fondare il presupposto assunto ("la vita come totalità") su cui tutta la costruzione teorica si regge. Vediamone alcuni passi:

"Il lavoro di Jaspers segna un progresso perché, grazie a un'esposizione ordinata di fenomeni sinora non visti in tal modo, ha destato una più intensa attenzione intorno al problema dell'esistenza e, in questo contesto, ha collocato il problema della psicologia in dimensioni più principali. Il fallimento filosofico nel vero e proprio cogliere e affrontare i problemi presi di mira risulta dal fatto che Jaspers rimane dell'opinione, non appurata, di aver saldo in mano, con l'ausilio dell'anticipazione de 'la vita come totalità' il fenomeno dell'esistenza e di poterlo cogliere con i mezzi concettuali messi a disposizione proprio dagli ambienti limitrofi della scienza" (pp. 444-445).

"Per quanto riguarda la posizione dell'anticipazione stessa ('la vita come totalità'), Jaspers potrebbe osservare: la vita come totalità è per me un'idea guida, mi basta guardarmi attorno per constatare che la vita è ovunque. Questa totalità unitaria, integra, che è al di sopra di ogni opposizione, che abbraccia ogni vivere, che è estranea a ogni rottura e frammentazione e che appare come un tutto armonico, mi guida. Alla sua luce vedo ogni singola cosa, mi si dà un'autentica chiarificazione e mi si prefigura il senso fondamentale in cui tutto ciò che si incontra viene determinato e compreso come qualcosa che si forma prorompendo dalla vita e che nella vita riaffonda. Questa totalità offre l'articolazione essenziale dell'oggettuale alla cui considerazione e organizzazione si mira" (p. 452).

"Jaspers si illude quando pensa che in una pura osservazione si raggiunga il massimo grado di non-intervento nella decisione personale e si liberi così il singolo per la sua autoriflessione. Al contrario, proprio presentando la sua indagine come pura osservazione, Jaspers sembra si evitare l'imposizione di una *determinata* visione fra quelle da lui caratterizzate, ma induce nello stesso tempo a credere che la sua anticipazione (la vita come totalità), essa stessa non delineata, e i modi essenziali di articolazione a essa connessi, siano qualcosa di non vincolante, di ovvio, mentre invece tutto si decide proprio in

relazione al senso di questi concetti e al modo dell'interpretare. La pura osservazione non dà proprio quello che vorrebbe, cioè la possibilità di una verifica radicale e di una decisione che equivalgono a una rigorosa consapevolezza della necessità della questione metodologica.

Un'autoriflessione autentica può essere sensatamente avviata solo quando c'è, ed essa c'è solo quando veramente ci si ridesta, ed è possibile ridestarsi davvero soltanto coinvolgendo in certo modo senza riserve l'altro nella riflessione, sì che egli veda che l'apparizione degli oggetti della filosofia è legata a un rigore dell'attuazione metodica che sopravanza quello di qualsiasi scienza, perché, mentre nella scienza è decisiva solo l'esigenza dell'oggettività, fa parte delle cose della filosofia anche chi filosofa e la (sua) notoria povertà. Si può coinvolgere nella riflessione, si può destare l'attenzione, solo andando un po' avanti nel cammino stesso" (pp. 469-470).

¹¹ K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 26.

¹² Ivi, p. 34.

¹³ Ivi, p. 33.

¹⁴ K. Jaspers, *Autobiografia filosofica*, cit., p. 43.

¹⁵ Ivi, p. 33.

¹⁶ Aristotele, *Sull'anima*, Libro III, capitolo VIII, 431 b, 21.

¹⁷ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955); tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, pp. 117-119.

¹⁸ Si veda a questo proposito G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996.

¹⁹ Cfr. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, Parte I, capitolo 6: "*Das Seinsbewusstsein im Umgreifende*", pp. 170-189.

²⁰ Cfr. Id., *Vernunft und Existenz* (1935); tr. it. *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971, Lezione II, § 4: "La ragione: la connessione di ogni modo dell'*Umgreifende*", pp. 67-71; § 5: "Ragione ed esistenza", pp. 71-73.

²¹ Ivi, Lezione II, § 2: "L'esistenza: vita e fondamento di ogni modo dell'*Umgreifende*", pp. 62-66.

²² *Dasein* = Esserci (*Sein* = essere, *da* = ci) non possiede in Jaspers lo stesso significato che in Heidegger. Per quest'ultimo solo l'uomo è *Dasein*, e l'essenza di questo *Dasein* è l'*Existenz*, o, detto in altri termini, l'*Existenz* è il modo autentico di essere del *Dasein*. In Jaspers il *Dasein* è il semplice "esserci" o "esser-li" che si riferisce tanto alle cose e agli eventi naturali quanto all'uomo, ai suoi prodotti e alle sue creazioni. *Dasein* è quindi l'empiricità come tale. L'uomo, tramite la coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein* o *Bewusstsein des Seins*), ha la possibilità (*Möglichkeit*) di emergere (*e-sistere*) dall'empiricità come tale e porsi come esistenza (*Existenz*). L'*ec* di *Ec-sistenz* esprime quell'apertura all'essere espressa in Heidegger dal *ci* (*da*) di Esser-ci (*Da-sein*).

²³ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., Parte I, capitolo 2: "*Das Umgreifende das wir selbst sind oder sein können* (L'*Umgreifende* che noi siamo o possiamo essere)", pp. 53-82.

²⁴ Platone, *Simposio*, 203 d.

²⁵ K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (1953); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, pp. 32-33.

²⁶ Sulla carenza di senso nell'età della tecnica si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 54, § 2: "Il crollo del regno dei fini e la caduta di senso", pp. 685-691.

4.

La domanda filosofica in Heidegger e Jaspers

“Perché in generale c’è l’ente e non piuttosto il nulla?” Questa è la domanda.

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1935-1953), p. 13.

“Perché in generale si dà qualcosa, perché non il nulla?” È la domanda che Leibniz pose, davanti al cui abisso Kant si intimorì e che Schelling, con uno sforzo che non conobbe sosta, ripropose.

K. JASPERS, *Filosofia* (1932-1955), p. 172.

Il domandare filosofico si distingue da quello scientifico perché mette in questione la totalità e quindi il questionante stesso in essa compreso. Il suo porsi è così radicale da sottrarre il terreno solido dell’ovvietà e quello garantito della scienza, su cui il questionante fa affidamento ogniqualvolta, ponendo delle domande, mette in questione un settore del reale, lasciando impregiudicata la totalità. Quest’ultima è in gioco solo quando è colta nell’oscillazione massima che contempla la possibilità del suo non-essere. In base a queste considerazioni Heidegger pone la domanda filosofica in questi termini: “*Perché in generale c’è l’ente e non piuttosto il nulla?*”.¹

Il senso di questa domanda emerge solo se si sottrae la

domanda stessa a quell'impostazione causalistica che abitualmente presiede e regola i nostri procedimenti intellettuali. Qui non si chiede "chi ha fatto essere l'ente preferendolo al nulla", ma si chiede: "che senso ha che a essere sia l'ente e non il nulla?". Se ci si limitasse a chiedere la *causa* dell'essere dell'ente, invece che il suo *sensu*, non ci si muoverebbe sul piano filosofico che mette in questione la totalità, ma su quello scientifico che, lungi dal problematizzare il valore del principio di causalità, lo assumerebbe senz'altro come struttura anticipante al cui interno collocare, e quindi limitare, la portata della domanda. In questo ambito circoscritto l'ente non sarebbe più colto nella sua massima oscillazione, costituita dalla possibilità del suo non-essere, ma sarebbe problematizzato limitatamente alla ricerca della causa che l'ha fatto essere. Il problema cioè sarebbe ridotto all'identificazione di una *causa* e non esteso al *sensu* ultimo di quell'accadimento che è l'essere del reale invece che il suo non-essere.

Nell'identificazione della causa è raccolto non solo lo sforzo della scienza moderna, ma anche quello della metafisica occidentale che, a partire da Platone, è andata alla ricerca di quell'Ente supremo capace di far essere la totalità degli enti (*tò Agathón* = Colui che è atto a...). La metafisica occidentale quindi, riducendo la portata e il senso della domanda di fondo, ha impoverito sino all'insignificanza la filosofia, e nello stesso tempo ha presieduto alla nascita della scienza, assegnandole la domanda al cui interno operare, vale a dire: la *ricerca delle cause*.

In questa luce, l'opposizione tradizionale fra scienza moderna e metafisica classica cade a quel livello inessenziale che si trova espresso nella differenza tra causa seconda e causa prima, in cui non è in gioco l'impostazione causalistica della domanda, ma semplicemente un differente livello di risposta. Quest'osservazione, oltre ad anticipare la direzione del nostro discorso, vuol essere un esempio di come in filosofia la comprensione della domanda sia spesso più importante e decisiva del contenuto delle possibili risposte.

Di fronte alla domanda compresa nella sua radicalità, la scienza si ritiene esonerata, perché considera suo compito quello di occuparsi *solo* dell'ente. Ma è proprio qui, osserva

Heidegger, che la scienza si imbatte nel problema del niente:

“Proprio mentre vuole assicurarsi di ciò che è *specificatamente suo*, l'uomo di scienza parla, più o meno esplicitamente, di qualcosa d'*altro*. Egli vuole indagare l'ente soltanto, e del resto *niente*, l'ente solo e oltre questo *niente*, unicamente l'ente e al di fuori o al di là di questo *niente*”.²

Nell'identificazione del suo oggetto, quindi, la scienza si imbatte in ciò che la trascende: il *problema del nulla*. A liberare il campo dal problema, la scienza ha provveduto con la sua logica, che è poi la logica che ha ereditato dalla metafisica classica, che fin dai suoi primi passi s'è premurata di dissolvere nel non-senso il problema del nulla. Parlare del nulla infatti significa fare del nulla qualcosa, e il semplice rilevamento di questa contraddizione è parso sufficiente per procedere all'eliminazione del problema.

Con lo smarrimento del senso del problema è caduto l'ultimo ostacolo che impediva alla scienza di porsi come sapere assoluto. Se infatti a trascendere la scienza è il problema del nulla, vuol dire che non c'è proprio nulla al di fuori delle possibilità della scienza. Il positivismo di fine Ottocento esprime proprio questo significato. L'efficacia di un simile ragionamento, tuttavia, non tarda a rivelare la sua natura sofistica. La scienza infatti può porsi come sapere assoluto solo se anche il suo interrogare è assoluto, cioè sciolto da (*solutus ab*) ogni condizionamento, ivi compreso il condizionamento della logica che, lungi dall'essere investita dall'interrogazione scientifica, addirittura la presiede.

La scienza cioè interroga secondo i dettami della logica causalistica, senza mettere in questione il valore di questa logica, la cui problematizzazione coinciderebbe con la problematizzazione di ogni procedimento scientifico. Ora il principio di causalità non è un contenuto fenomenologico, ma un'ipotesi di lavoro, non è un “dato” dell'esperienza, ma un'anticipazione mentale in cui i dati dell'esperienza si collocano, o che è lo stesso, “si danno”. Qui Hume è stato chiarissimo:

Quando guardiamo intorno a noi verso gli oggetti esterni e consideriamo l'operazione delle cause, non riusciamo mai, nei singoli casi, a scoprire qualche potere o connessione necessaria, cioè una qualche qualità che leghi l'effetto alla causa e che renda l'uno un'ineffabile conseguenza dell'altra. Noi troviamo soltanto che l'uno,

presentemente, di fatto segue l'altra. L'impulso di una palla di biliardo è seguito dal movimento nella seconda palla. Questo è tutto quello che appare ai sensi *esterni*. La mente non prova alcun sentimento o impressione *interna* da questa successione di oggetti; per conseguenza, non c'è, in alcun singolo particolare caso di causa ed effetto, cosa alcuna che possa suggerire l'idea di potere o di connessione necessaria.³

A questo punto procedere all'eliminazione di quei problemi che non sono contemplati da un'anticipazione matematica, qual è il principio di causalità, e con ciò pretendere di possedere l'impostazione assoluta del sapere, al punto da non ammettere altri significati oltre a quelli espressi e compresi dall'ipotesi anticipata, è *hýbris*, è tracotanza, o, come direbbe Jaspers, è superstizione scientifica (*wissenschaftliche Aberglau*be). Rispetto all'epoca positivista, la scienza oggi s'è liberata dalla sua superstizione, creando così lo spazio per la filosofia, che si estingue ogni volta che la scienza pretende di porsi come sapere totale. Ora spetta alla filosofia liberarsi da quella logica intellettualistica che ha presieduto alla propria storia e a quella della scienza. Nell'accadere di questa liberazione è custodito l'avvenire della filosofia.

L'impossibilità di ridurre la filosofia alle forme espresse dalla logica dell'intelletto emerge dalla semplice constatazione che, per la logica, il pensiero è sempre *pensiero di qualcosa*, e come tale è incapace di abbracciare l'oscillazione massima della filosofia la cui domanda si dibatte fra *la totalità dell'ente e il niente*. Nel tentativo di pareggiare l'orizzonte espresso dalla filosofia, la logica concepisce il niente come negazione, come "non" di quell'ente in cui da sempre il pensiero intellettuale esercita il proprio dominio. Ma, osserva Heidegger, la negazione è una figura del niente, e come tale non è in grado di esprimerne compiutamente il senso. Infatti:

Il "non", la negatività e quindi la negazione rappresentano davvero la determinazione superiore sotto la quale cade il niente come modo particolare del negato? C'è il niente solo perché c'è il "non", cioè la negazione? Oppure è vero il contrario, ossia che c'è la negazione e il "non" solo perché c'è il niente? Questo non è ancora stato deciso, anzi, non è mai stata neppure sollevata esplicitamente la questione. Da parte nostra affermiamo che il niente è più originario del "non" e della negazione.⁴

Per rendercene conto è sufficiente constatare che la

negazione logica della totalità dell'ente può esercitarsi solo se detta totalità è data. In questo modo l'essere dell'ente non è colto come una vittoria sul nulla, ma come un dato di fatto che successivamente, a opera della negazione, può cadere in preda al nulla. Ma là dove il nulla è pensato come una possibilità che sopraggiunge all'essere, e non come ciò che è tolto dallo stesso imporsi dell'essere, sfugge a un tempo il significato originario del nulla e il senso profondo dell'essere, che "è" solo in quanto *nientifica il nulla*.

Dopo quanto s'è detto, l'incapacità della logica a comprendere il senso profondo della questione non decide dell'autenticità della questione stessa. Questa ci sorprende e ci afferra nei momenti di noia, di gioia e di angoscia, in cui *tutte* le cose perdono o acquistano consistenza, ogni significato si fa oscuro o meraviglioso, esaltante o indifferente.

Nell'insufficienza logica, è la struttura dell'affettività che ci avvicina alla questione nella drammaticità del sentire, in cui la *totalità dell'ente* è messa in gioco quanto al suo essere e al suo significare. Nella noia infatti *tutto* diventa insignificante, nella gioia *tutto* esaltante, nell'angoscia *tutto* si sottrae, sicché resta il *niente* a cui appigliarsi. L'angoscia non è la paura, che è sempre determinata e rivolta a questo o a quell'ente che minaccia; l'angoscia è indeterminata, è sgomento rispetto alla *totalità dell'ente* che, sottraendosi, lascia essere il *niente* che così appare e si svela. Infatti, scrive Heidegger:

Che l'angoscia sveli il niente lo constatiamo noi stessi appena l'angoscia se ne è andata. Nella luminosità dello sguardo sorretto dal ricordo ancor fresco dobbiamo dire: ciò di cui e per cui ci angosciavamo non era "propriamente" – niente. In effetti il niente stesso, in quanto tale, era presente.⁵

Il niente che si avverte nell'angoscia non è "qualcosa", e neppure si presenta come un contenuto o un oggetto, per cui nessuna logica oggettivante è in grado di coglierlo. La scienza non ode il silenzio del niente. Raccolta e impegnata nella considerazione dell'ente non è in grado di cogliere quel niente che si determina in occasione dell'assentarsi dell'ente. Per questo di fronte alla domanda filosofica: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?" la scienza non avverte l'essenzialità dell'aggiunta "e non il nulla", ma, trattenendosi nella prima frazione della domanda "perché in generale c'è

l'ente?", s'affretta a cercarne la causa, capovolgendo così il senso e la radicalità della domanda.

Il "non-nulla" non è un chiarimento *aggiunto* al discorso, ma è ciò che, precedendo il discorso, lo rende significativo. L'ente è perché non è nulla. *Il "non-nulla" è quindi la rivelazione dell'essere dell'ente.* Proprio perché l'uomo, in occasione dell'assentarsi dell'ente, avverte il nulla, l'uomo è aperto alla comprensione dell'essere dell'ente. Il termine "uomo" qui non si riferisce all'Io in generale, che nella sua dimensione intersoggettiva presiede all'ordinamento logico-scientifico degli enti, perché, come s'è visto, questo Io ha occhi *solo* per l'ente. L'"uomo" in questione è quell'*ente aperto alla comprensione della totalità degli enti*, aperto al nulla quindi, senza la cui originaria rivelazione l'ente resta incomprensibile quanto al suo "è". Tanto più l'uomo si affaccenda intorno all'ente, tanto più lo inserisce nella ragione calcolante che "tien conto" solo dell'ente in vista del suo impiego, tanto più l'uomo si allontana dal nulla, dalla cui comprensione dipende la comprensione dell'essere dell'ente.

Ma come si deve pensare quel nulla di ente, quel "ni-ente" che si palesa in occasione dell'assentarsi dell'ente? La risposta di Heidegger conduce verso quell'*impensato da pensare* in cui si raccoglie il senso della filosofia. "Impensato", perché la filosofia, fin dal suo inizio, si è fatta dominare da quella logica che ha mostrato d'avere occhi solo per l'ente; "da pensare", perché, non pensato, non consente di pensare ente alcuno. *L'impensato da pensare è l'essere nella sua identità col niente.*

Per intendere questa identità occorre distinguere nell'ente "ciò che" l'ente è, da "ciò che fa essere" l'ente un ente, piuttosto che un non-ente; ciò che nell'ente, se è un ente, costituisce il suo essere. Questa distinzione era già nota al pensiero greco, che fin dal suo inizio ebbe cura di distinguere gli enti (*tà ónta*) da ciò che li faceva essere (*eînai*). A questa distinzione fa riferimento la domanda filosofica fondamentale che, nel chiedere "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?", non vuole sapere che cos'è quell'ente che ci circonda, ci trascina, ci costringe, ci incanta, ci riempie, ci esalta e ci delude, ma dov'è in tutto questo l'essere dell'ente, ciò che fa dell'ente un ente e non un nulla.

La domanda sopra formulata potrebbe allora convertirsi in

quest'altra: "Che ne è dell'essere dell'ente?". La logica concettuale e oggettivante, che ha presieduto alla formazione del pensiero occidentale, non è in grado di rispondere, perché l'essere non è né un concetto, né un oggetto, anzi, in occasione dell'apparire dell'ente, l'essere sembra dileguarsi. Tentare di afferrarlo è come stringere il vuoto, perché l'essere non è ente; anzi, rispetto all'ente, è nulla: nulla di ente, ni-ente.

Questa identità tra essere e niente può essere intesa solo da quel pensiero che non riduce il ni-ente al semplice nulla, ma lo trattiene in quel significato riconducibile a quell'estensione che dà a ogni ente la grazia d'essere, senza per questo identificarvisi. Questa estensione, che si estende *oltre* la totalità degli enti, è la *trascendenza*. Non la trascendenza di un Ente supremo in grado di fondare la dominazione dell'ente sul nulla, ma la trascendenza dell'essere che, ponendosi "al di là e oltre" l'ente, non è ente, e, proprio in quanto è niente di ente, consente all'ente di apparire come esso è.

Per avvertire l'essere dell'ente, l'uomo deve essere aperto oltre la totalità degli enti, cioè a quel niente di ente in cui l'essere consiste. Heidegger esprime questa apertura col termine "Esser-ci (*Da-sein*)":

Esser-ci vuol dire: essere tenuto immerso nel niente (*Da-sein heisst Hineingehaltenheit in das Nichts*). Tenendosi immerso nel niente l'esserci è già sempre *oltre* l'ente nella sua totalità. Questo essere oltre l'ente noi lo chiamiamo trascendenza (*Transzendenz*). Se l'esserci, nel fondo della sua essenza, non trascendesse, ossia, come ora possiamo dire, non si tenesse immerso fin dall'inizio nel niente, non potrebbe mai riferirsi all'ente, e quindi neanche a se stesso. Senza un'originaria rivelazione del niente non c'è un esser-se-stesso, né una libertà. Si è così ottenuta la risposta alla questione sul niente. Il niente non è un oggetto, né in generale un ente. Il niente non si presenta per sé, né accanto all'ente a cui pure inerisce. *Il niente è la condizione che rende possibile la rivelazione dell'ente come tale per l'esserci dell'uomo*. Il niente non esprime solo il concetto opposto a quello di ente, ma appartiene originariamente all'essenza dell'essere stesso. Nell'essere dell'ente avviene il nientificare del niente (*das Nichten des Nichts*).⁶

Stante l'identità di essere e niente, pensata come condizione per la comprensione dell'ente, si capisce come Heidegger possa indifferentemente definire l'uomo, nella sua originaria apertura trascendente la totalità dell'ente, come sentinella del nulla (*Platzhalter des Nichts*) o come pastore dell'essere (*Hirt des Seins*).⁷

La domanda filosofica fondamentale compare in Jaspers formulata in questi termini: “Perché in generale si dà qualcosa, perché non il nulla?”.⁸ È questa, dice Jaspers: “la questione che ci spinge al fondamento (*die in der Grund dringende Frage*)”,⁹ ma subito avverte che per fondamento non si deve intendere il Super-ente leibniziano che, stando al vertice degli enti, ne fonda la serie, perché, in questo caso: “il pensiero rimane dentro il dominio dell’ente, ove tutte le nostre vie procedono all’infinito”,¹⁰ mentre:

Se si vuole impostare correttamente la questione è necessario trascendere il pensiero oggettivo con le sue stesse categorie, ma per esprimere un senso che per esse è incomprensibile. In conformità a questo senso, “fondamento” non è più il fondamento ma non-fondamento, “origine” non è più l’origine, ma salto dal nulla (come si intende tutt’oggi nel termine di “esplosione originaria” da cui deve essere sorto il mondo).¹¹

Il merito di superare l’impostazione leibniziana della domanda, a parere di Jaspers spetta a Kant per il quale: “l’intelletto non solo sperimenta la sua incapacità, ma non può nemmeno essere rassicurato intorno a questa questione tanto essenziale per la nostra ragione”.¹² Impostando la questione al di fuori della logica oggettivante, Kant, senza rispondervi, l’ha colta nel suo giusto senso, interpretando il fondamento come “vertigine dell’abisso”.¹³

Schelling, nel riproporsi la questione, avvertì che questa è l’unica domanda che non può essere anticipata matematicamente e categorialmente dall’intelletto, perché non riguarda un ente che può anche non essere, ma mette in gioco la totalità dell’essere.¹⁴ Qui fa la sua comparsa un riconoscimento a Heidegger:

Martin Heidegger ha colto il problema di Schelling, considerandolo in una maniera nuova e lo ha elevato a questione principale della metafisica (*Grundfrage der Metaphysik*). Spero in altra occasione di potermi occupare di questo argomento.¹⁵

Qui, la trattazione jaspersiana della questione prosegue in stretta aderenza allo svolgimento heideggeriano. Dopo un’analisi condotta dal punto di vista linguistico sulla parola “essere” nelle sue accezioni greche, latine e tedesche, analisi effettuata in base al principio che “le considerazioni linguistiche sono di estremo interesse quando nella teoria del

linguaggio conducono a conoscenze storiche e dirigono l'attenzione ai problemi filosofici", ¹⁶ Jaspers affronta la domanda nella sua portata filosofica, mettendo in guardia il lettore dal pericolo di lasciarla scivolare sul piano della logica scientifica che la banalizza e non la intende:

Che significa "è" nella domanda: "Perché in generale c'è qualcosa, perché non il nulla?". Se significa l'essere del "qualcosa", di qualsiasi ente in generale, allora la questione è limitata e si sottrae al colpo filosofico che essa sa scansare. Quando si parla del "qualcosa" non si parla né dell'essere, né del mondo, né di Dio, né di me stesso, anche se, in un livellamento che svuota il senso di ogni cosa, si denomina tutto ciò un "qualcosa". Allora la questione non è formulata in tutta la sua ampiezza nonostante l'aggiunta "in generale". ¹⁷

La domanda si rivela in tutta la sua significanza in certi momenti dominati dall'affettività angosciata che Jaspers, psichiatra, rifiuta di ricondurre al comportamento patologico della nevrosi o della psicosi. Infatti:

Esistono stati psichici, che non si possono dire patologici, in cui continua a rimanere una presenzialità dell'essere che non è vitalistica, sensibile, corporea, materiale, ma esprime il senso di un'essenzialità: io sono nulla e tutto è nulla perché è cosa da nulla e interamente priva di importanza. ¹⁸

Nella coscienza del nulla l'uomo raggiunge la sua libertà dal dominio dell'ente, e quindi la sua disponibilità per la rivelazione dell'essere. Infatti:

La domanda angosciata sul perché non sia il nulla produce, con la vertigine, la coscienza più decisiva dell'essere, e in essa la certezza storica dell'esistenza che assume se stessa. L'uomo dice a sé: non è il nulla. Ciò che è deve mostrarsi. Deve rivelarsi. Perciò l'uomo che si desta alla riflessione dice a sé: io non posso essere pervenuto a questo mio esserci invano, per il nulla. ¹⁹

A questo punto, conclude Jaspers:

Nella chiarezza della nostra coscienza, sulla via che va al di là del pensiero, partendo da ciò in cui è quel "nulla" che è essere, il nostro pensiero viene investito da una luce diversa e la nostra libertà trova la sua soddisfazione. ²⁰

Qui Jaspers scorge il punto di incontro fra Oriente e Occidente: "Con questa domanda che chiede 'perché in generale si dà qualcosa, perché non il nulla?' noi ci incontriamo con la filosofia asiatica". ²¹ Il rilievo è molto importante perché elimina il presupposto delle *differenze*

antropologiche che il pensiero oggettivante si compiace di rilevare allo scopo di costruire, nel differente, la propria architettura scientifica. Questa è troppo spesso dimentica di quell'*identico* che le varie discipline, nelle loro specializzazioni, hanno trascurato e che quindi resta ancora da pensare.

In base al presupposto delle differenze antropologiche c'è chi ha stabilito,²² e ormai è opinione corrente, che filosofia, scienza e tecnica sono prerogative dell'uomo occidentale il quale, di fronte al "problema" e al "desiderio", fonti rispettivamente dell'infelicità teoretica e pratica, ha proceduto alla risoluzione del primo tramite la filosofia, e alla soddisfazione del secondo tramite la scienza e la tecnica. L'uomo orientale, invece, sempre secondo il succitato presupposto, si comporterebbe diversamente. Di fronte al "problema" procederebbe al dissolvimento dei termini che lo compongono mediante la loro dislocazione, di fronte al "desiderio" procederebbe all'annullamento della brama, mediante tecniche psicosomatiche volte all'annullamento o, quanto meno, alla riduzione della forza del volere.

Tra occidentale e orientale resterebbe, quale elemento comune, il *fondamento eudemonologico*, ovvero l'impulso a eliminare ogni fonte d'infelicità. In base a questo presupposto, gli uomini sarebbero accomunati solo da un impulso biologico, dal momento che ragione e volontà esprimerebbero il "differente", ciò che in Occidente si dispiega e in Oriente si annulla. Il presupposto troverebbe conferma nella riduzione della storia della filosofia a storia esclusivamente occidentale.

Sorta in Grecia, la filosofia s'è diffusa in tutte le terre d'Occidente accompagnando passo passo lo svolgimento della civiltà occidentale. L'Oriente ne è rimasto estraneo. Quei motivi che vi compaiono e che presentano qualche affinità con le intuizioni filosofiche d'Occidente vengono senz'altro ricompresi nell'ambito delle religioni nichilistiche d'Oriente che si esprimono nel *nirvana*, nella *noluntas*, e in genere in quella "logica del non" che caratterizza l'Oriente e la sua differenza antropologica dall'Occidente.

Simili considerazioni possono nascere solo dalle scienze antropologiche che, dopo aver oggettivato l'uomo secondo quei procedimenti che sono comuni a tutte le scienze, ne hanno perso l'intima essenza, riducendolo a una specie biologica, con

l'aggiunta della ragione da "utilizzare" o da "annullare", a partire da quell'impulso che tende all'eliminazione di ogni fonte d'infelicità, ultima manifestazione di quell'istinto di conservazione che accomuna tutte le specie viventi. E come potrebbero del resto le scienze antropologiche, che come tutte le scienze hanno occhi solo per l'ente, cogliere l'essenza dell'uomo che sta oltre e al di là di ogni ente, in quell'orizzonte trascendente appunto, dove non c'è ente alcuno, perché a dominare e a imporsi è l'essere?

L'essere, avverte Heidegger, si lascia cogliere solo con un salto originario del pensiero, un *Ur-sprung*, mediante il quale il pensiero, abbandonata la logica ontica che risolve l'essere nell'insieme degli enti, pensa l'essere in occasione del loro assentarsi, del loro scomparire, sì da lasciar apparire quel nulla di ente che è appunto l'essere. Per cogliere l'essere, avverte Jaspers, è necessario un altro pensiero (*ein andere Denken*), rispetto al quale il pensiero anticipante e calcolante gli oggetti, proprio della ragione scientifica dell'Occidente, è ignoranza, o per dirla con l'Oriente, è "velo di Maya".

La cifra espressa dal "velo di Maya" sta a significare che l'ente nella sua totalità copre l'essere fino al punto di ridurlo a mero nulla. Ma proprio nella comprensione di questo nulla, che è tale solo per chi è affaccendato esclusivamente tra gli enti, è riposta la possibilità di verità custodita per l'uomo. Di qui l'invito di Jaspers:

Ripresentiamoci ancora una volta lo stato del mondo e del nostro sapere in una cifra che non fu mai tanto decisiva come questo pensiero avvertito nell'India: tutto ciò che è è occultamento. Il sapere mondano, la conoscenza degli oggetti nel mondo inserita nell'azione diretta a un fine, tutto ciò è semplicemente ignoranza, è il velo di *Maya*. Ciò che da parte del nostro esserci è visto nel *Maya* come nulla, questo stesso è la verità e la pienezza dell'essere.²³

Ma, si chiede Jaspers:

Da dove viene questo velo? Si tratta di una prima illusione originaria o di un processo storico in cui si è oscurato ciò che era chiaro? Oppure si tratta di un incantesimo che crea l'illusione della creazione del mondo? La risposta manca, oppure è data in cifre che ci fanno perdere proprio ciò di cui qui si tratta: l'oltrepassamento di tutte le cifre. Ma la visione dello stato del nostro mondo e del nostro sapere ci permette un altro pensiero (*ein andere Denken*) che infrange il velame. Quando l'origine dell'apparenza deriva da un rivolgimento (*Umwendung*), il rivolgimento

del rivolgimento è la conversione del primo nell'occultamento della conversione ottenuta.²⁴

Che significa tutto questo? Nulla se si attende la spiegazione da quel "pensiero che non ha familiarità con 'l'al di là' perché è pensiero oggettivo, pensiero guidato da rappresentazioni e da immagini, pensiero che si svolge in determinabilità, cioè secondo concetti".²⁵ Tutto se si ricorre a quell'altro pensiero (*das andere Denken*) che percorre a ritroso il cammino percorso dal pensiero oggettivo.

Il *pensiero oggettivo* è quel pensiero che, nel timore del nulla che avanza col progressivo svanire dell'ente, insegue l'ente per evitare il suo perdersi nel nulla, ma così facendo volge le spalle (primo rivolgimento) a quel nulla di ente che è l'essere vero e proprio. L'*altro pensiero*, sospinto da quella domanda incalzante che chiede ragione dell'essere dell'ente, procede in senso opposto, ovvero volge le spalle all'ente, a cui il pensiero oggettivo si era rivolto (rivolgimento del rivolgimento), per scoprire quel fondamento abissale che la dominazione dell'ente, di cui ha cura il pensiero oggettivo, ha occultato, e nel cui svelamento dimora la verità. La verità come *a-létheia*, come s-velamento, non-occultamento, e non come corrispondenza tra rappresentazione del pensiero oggettivante e oggetto rappresentato. Per questo Jaspers dice:

Il rivolgimento e il rivolgimento del rivolgimento è ciò che accade in ogni tempo e non in un certo tempo. Dal punto in cui è la verità si compie in ogni momento la caduta, e verso questo punto si compie in ogni momento il ritorno. Il ritorno accade mediante l'"altro pensiero" che può essere il mutamento meditativo della coscienza, oppure il pensiero speculativo compiuto sempre con l'intelletto, ma inaccessibile all'intelletto come tale.²⁶

Il rivolgimento (*Umwendung*) invocato da Jaspers corrisponde al passo indietro (*der Schritt zurück*) richiesto da Heidegger per intendere l'ente nella sua identità-differenza dall'essere. In entrambi i casi si tratta di tornare dal solitamente pensato (l'ente) al solitamente impensato (l'essere), in cui è custodita la risposta alla domanda filosofica fondamentale. La ricerca della risposta non può avvenire nella dispersione degli enti, né tanto meno nell'ambito della logica intellettuale "per la quale – dice Jaspers – la domanda è uno scherzo fatto per ridere".²⁷

La risposta va cercata là dove la domanda propriamente si manifesta. I tempi, i luoghi, i modi di questa manifestazione sono storicamente, ambientalmente e linguisticamente differenti. Le scienze antropologiche, sorrette dalla logica dell'intelletto, sottolineando queste differenze, le irrigidiscono, generando così l'incomunicabilità tra gli uomini. Se invece si provasse a pensare *lo stesso che è sotteso al differente nominare*, ci si accorgerebbe, scrive Jaspers, che:

L'essere è, per esempio, lo *atman-brahman* di Buddha, il *nirvana* di Nagarjuna, il *Tao* di Lao-Tzu, l'*Uno* infallibile di Plotino, la *sostanza* di Spinoza, il nulla, il deserto, il vuoto, il *cháos*. Sono infatti storiche le manifestazioni nei cui pensieri, di volta in volta, l'essere parla veracemente, ma è sempre l'uomo il luogo in cui si verifica questo vario manifestarsi, luogo come diversa presenzialità dello stesso.²⁸

¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 13. Recita il testo tedesco: "Warum ist überhaupt Seiende und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage".

² Id., *Was ist Metaphysik?* (1929); tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 61.

³ D. Hume, *An enquiry concerning human understanding* (1758); tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, Sezione VII: "Dell'idea di connessione", in *Opere*, Laterza, Bari 1987, vol. II, p. 69.

⁴ M. Heidegger, *Che cos'è metafisica?*, cit., p. 64.

⁵ Ivi, p. 68.

⁶ Ivi, pp. 70-71 (corsivo mio).

⁷ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 325.

⁸ Recita il testo tedesco: "Warum gibt es überhaupt etwas, warum ist nicht Nichts?". Questa domanda compare in K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955); tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, p. 57; *Existenzphilosophie* (1938); tr. it. *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Bari 1995, p. 56; *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 29, 880; *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, pp. 550-564.

⁹ Id., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 550.

¹⁰ Ivi, p. 563.

¹¹ *Ibidem*.

¹² Ivi, p. 550.

¹³ Ivi, p. 554.

¹⁴ Ivi, pp. 553-554.

¹⁵ Ivi, p. 554.

¹⁶ Ivi, p. 559.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Ivi, p. 561.

¹⁹ Ivi, pp. 561-562.

²⁰ Ivi, p. 567.

²¹ Ivi, p. 566.

²² Si veda a questo proposito G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995.

²³ K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 564.

²⁴ Ivi, pp. 564-565.

²⁵ Ivi, pp. 565-566.

²⁶ Ivi, p. 565.

²⁷ Ivi, p. 560.

²⁸ Ivi, p. 562.

5.

L'uomo come luogo della manifestazione dell'essere

L'uomo è il pastore dell'essere e insieme la sentinella del nulla. Le due cose sono una medesima cosa. L'una e l'altra sono possibili solo nella decisione che dischiude l'apertura (*Ent-schlossenheit*) dell'esser-ci.

M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro* (1946), p. 325.

Per definire l'essenza dell'uomo la cultura occidentale non ha trovato di meglio che ricorrere alla natura animale per rintracciare al suo interno quella differenza specifica che fa dell'uomo un animale differente dagli altri, un uomo appunto. Rinvenuta la differenza nel linguaggio e nel pensiero, questi aspetti furono subito intesi come strumenti al servizio di quella vita animale (*zoé*) da cui ci si era mossi per definire l'uomo che, a questo punto, non poteva essere se non *zôion lôgon échon*, *animal rationale*.

Partita dall'*animalitas* la cultura occidentale s'è così preclusa la direzione dell'*humanitas*. Con ciò non si vuol negare che l'uomo abbia una certa parentela con l'animalità, ma che necessariamente si debba partire dall'animalità per comprendere l'uomo.¹ In questa direzione, infatti, si comprenderà un genere d'animale, superiore finché si vuole, ma sempre animale, la cui unica esigenza è quella di vivere e conservarsi il più a lungo possibile, procurandosi quelle cose utili alla propria sussistenza e associandosi e dissociandosi dai suoi simili per lo stesso motivo. In questo contesto, linguaggio

e ragione saranno meri strumenti impiegati per gli stessi scopi per i quali gli animali impiegano l'istinto. La differenza tra l'uomo e il bruto si ridurrebbe a una differenza di mezzi.

Che l'umanità occidentale si riconosca in questa semplice differenza non c'è da meravigliarsi, se è vero che nel corso della sua storia non ha trovato definizioni migliori di quelle che colgono la sua natura di essere vivente che si associa e costruisce città (*zôion politikón*), di essere che produce strumenti (*homo faber*), che con strumenti lavora (*homo laborans*) e provvede al suo sostentamento con un'economia comune (*homo œconomicus*). Ognuna di queste definizioni coglie un aspetto caratteristico di quell'unica determinazione che è il vivere (*zoé*), quindi riconduce a quell'animalità da cui si era partiti.

Tra le varie definizioni abbiamo trascurato quella di *homo sapiens*, ma una volta che questa sapienza si rivolge alla politica, alla fabrilità, al lavoro, all'economia, che cosa "sa" l'uomo? Sa quali strumenti sono necessari per condurre una vita degna della sua specie animale. Ancora una volta il genere riconduce pesantemente a sé le varie espressioni di quella differenza specifica che, ridotta a strumento del genere, ne differisce davvero poco.

Oggi si parla molto dell'alienazione dell'uomo. "Alienazione" significa trovarsi lontano dalla propria essenza, trovarsi altrove. Questa lontananza è stata segnalata dal marxismo e dalla psicoanalisi in due direzioni differenti che oggi tendono a intrecciarsi come due aspetti di quella stessa condizione che è il non-esser-presso-di-sé. La distanza da sé è però cercata all'interno di quelle definizioni che poc'anzi abbiamo elencato. La loro combinazione contraddittoria determina l'alienazione dell'uomo.

Per il marxismo l'assetto politico ed economico a cui è pervenuto l'uomo occidentale contraddice la sua dimensione fabril e lavorativa. Per la psicoanalisi il principio di realtà che regola il processo associativo e integrativo di ogni singolo, che non può disattendere le aspettative dei suoi simili, contraddice il principio di piacere teso alla massima soddisfazione individuale. Dall'alienazione si esce eliminando le contraddizioni determinate dallo scorretto relazionarsi di quelle determinazioni. Ma né il marxismo né la psicoanalisi

sono sfiorati dal sospetto che l'alienazione dell'uomo consista proprio nel trovarsi fra quelle determinazioni, il cui genere di relazione, per quanto lo si capovolga e lo si muti, non è tuttavia in grado di far riconquistare all'uomo la sua identità, ormai compromessa dal presupposto biologico dell'animalità.

La parola *existentia*, che per Jaspers e Heidegger definisce l'essenza dell'uomo, allude a un *exodus*, a un *exitus*. Si tratta di *uscire* dalla concezione che, riconducendo l'uomo all'*animalitas*, lo comprende come mero manipolatore di enti in vista della sua sussistenza. Alla sussistenza sono ricondotti anche il pensiero e il linguaggio, intesi come meri strumenti tecnici per denominare l'ente da impiegare e per comunicare le modalità del suo più efficace e rapido impiego. La direzione dell'*humanitas* espressa dall'*exitus*, e compresa nell'*ec* di *ec-sistentia*, può essere seguita solo se l'essenza dell'uomo non sarà più pensata come ospitata dall'*animalitas*, ma come ospitata dal *lógos*. Rinviando alle pagine successive l'analisi del significato custodito dal termine *lógos*,² soffermiamoci brevemente sul significato del termine "esistenza" e sul carattere di impotenza potente che lo contraddistingue.

La parola "esistenza" è ripresa da Heidegger e Jaspers nel senso complessivo che le era stato attribuito da Kierkegaard, il primo a impiegare il termine per significare l'essenza specifica dell'uomo.³ Per intendere questa definizione nel suo giusto significato è necessario sottrarre i termini "essenza" ed "esistenza" al senso che è stato loro conferito dalla metafisica occidentale. In particolare il termine "esistenza" non sta a significare la realtà effettiva che compete a ogni cosa, dal granello di sabbia a Dio, ma, al di là di questa accezione ontica, il termine, per Heidegger, sta a indicare *il modo di essere di quell'ente che si tiene aperto per la rivelazione dell'essere*. Il "tenersi aperto" dell'uomo è reso possibile dalla natura "ec-statica" dell'*ec-sistentia* che lo definisce e lo differenzia da tutti gli altri enti che "sono", ma non "ec-sistono".

L'ec-staticità dell'*ec-sistentia* non va intesa in senso soggettivistico, come riduzione dell'*ec-sistentia* a sostanza soggettiva (*Subjekt*), né in senso oggettivistico come riduzione dell'*ec-sistentia* a sostanza oggettiva o esistenza in senso tradizionale, ma va pensata come uno *star-fuori*, un *emergere* dalla mera fatticità dell'orizzonte ontico, in cui gli enti

opacamente sono, per porsi, all'interno di questo orizzonte, come coscienza dell'orizzonte stesso. Il termine *ec-sistentia* esprime appunto questo *star-fuori* (*ec-sistere*) all'interno della nonascosità (*a-létheia*) in cui l'essere si presenta.

Così chiarito il senso attribuito al termine *ec-sistentia*, possiamo comprendere il discorso di Heidegger quando afferma che solo l'uomo esiste (*ec-sistit*) mentre il sasso, l'albero, l'animale, Dio "sono (*sind*)", ma non "ec-sistono", cioè sono realmente degli enti, ma non hanno quel carattere che compete all'uomo di stare aperto all'interno della non-ascosità dell'essere, sì da porsi dinnanzi all'ente come tale e avere coscienza di ciò che così è posto.⁴

Se l'uomo è uomo in virtù dell'*ec* della sua *ec-sistentia*, in virtù cioè di quell'emergere, di quello sporgere dalla dimensione degli enti, grazie alla sua apertura all'essere, si comprende l'impossibilità di definire l'uomo partendo dall'animalità che, come ogni altra dimensione ontica, è chiusa alla comprensione dell'essere, perché intenta all'utilizzazione dell'ente.

Una volta partiti dal biologismo animale la situazione non può più essere corretta neppure con l'aggiunta dell'"anima", dello "spirito" o della "coscienza", perché, comprese dal biologismo, queste dimensioni, con cui si cerca di meglio qualificare l'uomo, non possono significare altro che funzioni di quell'esperienza vitale a cui il biologismo si riconduce. In questo contesto la coscienza sarà la comprensione dell'ente in vista della sua utilizzazione, senza riflettere che la coscienza comprende, non perché spinta dall'istinto biologico della conservazione che impone l'utilizzazione dell'ente, ma perché fondata su quell'originaria apertura all'essere in cui l'uomo, in quanto *e-sistenza*, consiste, e grazie a cui gli enti, presentandosi, gli si offrono disponibili. Non è cioè la coscienza a privilegiare l'uomo rendendolo aperto all'essere, ma è l'originaria apertura all'essere che consente all'uomo di avere coscienza degli enti. Questo è quanto lascia intendere il *sein* (essere) che si ritrova in *Bewusst-sein* (coscienza).

Lo stesso dicasi del linguaggio, che distingue l'uomo dai vegetali e dagli animali. A questi il linguaggio è negato perché essi dipendono dal loro mondo-ambiente e, incapaci di *ec-sistere*, cioè di emergere da detto mondo-circostante (*Um-*

welt), restano privi di mondo (Welt), cioè di quell'apertura all'essere di cui il linguaggio è il tralucere e l'annuncio. Gli animali non parlano perché non sanno cosa dire, non sanno cioè nulla di quell'essere che trascende il mondo-ambiente che li circonda e da cui appunto dipendono. Dire che l'incapacità linguistica degli animali è *fisio-logica* significa dire che la *phýsis* (la natura, o "essere", come in seguito illustreremo) si è sottratta alla loro comprensione, e l'assenza del suo annuncio ha determinato per essi la mancanza della parola.

Per esprimere questa originaria apertura all'essere, Heidegger, a differenza di Jaspers,⁵ si serve oltre che del termine *ec-sistentia* anche del termine *Da-sein* (esser-ci). Il *da* di *Da-sein* (il *ci* di *esser-ci*) vuol significare che l'uomo è il luogo in cui *c'è* (*ist da*) la manifestazione dell'essere. Nel "ci" è raccolto l'originario rapportarsi dell'essere all'uomo. In questo rapporto (*Bezug*) è l'essenza dell'uomo che custodisce l'in-vio o e-vento (*An-wesen*) che l'essere fa di sé. L'uomo è il volgersi (*Zu-wendung*) a questo invio (*Anwesen*), nell'invio si risolve l'essere, e nel volgersi a questo invio si dissolve l'uomo. In questo gioco (*Spiel*) di richiamo e ascolto è custodita la coappartenenza (*Ereignis*) di uomo ed essere.⁶

Se l'uomo, come "esser-ci", è apertura all'essere, non è l'uomo a decidere dell'essere, come pretendono la scienza e la tecnica moderna, in perfetta armonia con la loro definizione biologica dell'uomo, ma è l'esser-ci dell'uomo a essere deciso dall'essere.

Solo finché accade la luce dell'essere, l'essere sopraggiunge all'uomo, ma che il *ci* sussista, cioè che accada la luce della verità dell'essere, è deciso dalla ventura dell'essere. In questa vicinanza, nella luce del *ci*, abita l'uomo come e-sistente, senza essere già oggi capace di esperire espressamente questa dimora e di assumerla.⁷

Ventura rende il tedesco *Geschick* (da *schicken* = inviare) abitualmente tradotto con *sorte*, *destino*. Da *Geschick* deriva *Geschichte*, la storia, che quindi non è decisa dall'uomo, ma dal suo destino o sorte che accompagna la ventura dell'essere, a cui appartiene tanto l'offrirsi e il manifestarsi quanto il sottrarsi e il trattenersi. Dalla sospensione (*epoché*) della propria manifestazione, per cui in primo piano resta l'ente nel suo isolamento dall'essere, nascono le "epoche" della storia come epoche di verità (*a-létheia* = non-occultamento) o di

oblio. La storia occidentale, in quanto raccoglimento intorno all'ente in vista del suo dominio, è tempo d'oblio dell'essere e della sua verità. Questo oblio, determinato dall'assentarsi dell'essere, significa per l'uomo smarrimento del proprio *êthos* e del proprio *nómos*.

Êthos significa "soggiorno". Dire che l'essere è l'*êthos* dell'uomo significa dire che l'uomo dimora e soggiorna nell'essere. La dimora e il soggiorno intervengono come elementi essenziali nella definizione dell'uomo che non può scegliersi altra dimora perché, in quanto apertura all'essere, se vuol essere uomo, *deve* soggiornare nelle sue vicinanze. Questo è l'autentico *fondamento etico* che sta prima e al di sopra di ogni etica. Lo si ritrova nel frammento B 119 di Eraclito che dice "*Êthos anthrópoi daímon*" che Heidegger rende con "L'uomo abita nelle vicinanze di Dio".⁸ Questa vicinanza è stata smarrita dalla speculazione occidentale che, affermatasi nell'oblio dell'essere come esclusiva attenzione all'ente, ha determinato quell'"accadere senza patria (*Heimatlosigkeit*)"⁹ che costringe l'uomo a errare fra gli enti, in quel buio che si determina col sottrarsi alla luce dell'essere.

Se l'uomo, in quanto apertura all'essere, *deve* soggiornare nelle sue vicinanze, solo l'essere può porsi come autentico *nómos*. "Il *nómos*," dice Heidegger, "non è solo la legge, ma è l'indicazione nascosta che proviene dalla ventura dell'essere (*Schickung des Seins*)."¹⁰ Infatti solo la ventura dell'essere che riempie l'apertura, il *ci* in cui l'uomo come *esser-ci* consiste, può contenere indicazioni aventi per l'uomo caratteri di obbligatorietà. "In caso contrario ogni legge resta solo un prodotto della ragione umana. Più essenziale di ogni istituzione di regole è che l'uomo si trovi ad abitare nella verità dell'essere."¹¹

La definizione dell'uomo come manifestazione dell'essere da un lato ne esprime la grandezza, dall'altro fa riferimento alla sua costitutiva finitezza, che consiste nell'essere condannato al ruolo di spettatore della manifestazione dell'essere. Se l'essere destina la sua sorte (*Geschick*), non così l'uomo, la cui sorte è di essersi trovato *gettato* (*geworfen*) nel mondo per accogliere, impotente, la sorte dell'essere. L'uomo non sceglie di occuparsi dell'essere, ma consiste in questa occupazione. L'essere è ciò che lo pre-occupa nel senso che lo occupaprima che l'uomo

possa decidere se occuparsene o meno. L'uomo è già da sempre gettato nella comprensione dell'essere. In virtù di questa comprensione, l'uomo è in grado di accogliere l'ente come l'essere glielo invia, lasciandolo accadere come l'essere ha deciso che accada.

La finitezza dell'uomo, la sua *non-potenza* (*Ohnmacht*) sull'ente, custodisce la sua *superpotenza* (*Übermacht*) espressa dalla libertà a proposito di ciò che nell'apertura si manifesta. Proprio perché l'uomo è impotente sull'ente, egli lascia essere l'ente così come esso è. Questo "lasciar essere" è la *libertà* che deve essere pensata come *essenza della verità*.¹² Infatti "lasciare essere l'ente così come esso è" significa non falsare la sua manifestazione sovrapponendovi un ordine categoriale che, arrestando l'apertura al piano delle anticipazioni mentali, non consente l'incondizionata manifestazione dell'essere in cui la verità consiste. Se la libertà espressa dall'uomo è la condizione della vera manifestazione dell'essere, si può comprendere come Heidegger possa parlare dell'uomo come di colui di cui l'essere ha bisogno (*Gebrauchte*) per il disvelamento dell'ente.¹³ L'uomo viene così a trovarsi al centro della sorte dell'essere, ma non per imporvi una propria ragione che ne assicuri il dominio, ma per essere impiegato come luogo dell'incondizionata manifestazione dell'ente.

È facile osservare che questa impostazione del rapporto uomoessere è l'esatto capovolgimento di quella che sta alla base della cultura dell'Occidente. Quest'ultima, infatti, pensando sempre in direzione umanistica, ha trascurato l'impotenza dell'uomo, è quindi la sua corretta posizione ontologica, per seguirne l'incondizionata volontà di potenza protesa alla subordinazione e al dominio dell'ente mediante l'umana ragione.

L'ontologia si è così risolta in una mastodontica *antropologia*, cresciuta nella lontananza della verità dell'essere il cui evento necessita della povertà dell'uomo. Lungo il sentiero della povertà, dischiuso dalla libertà, che lascia essere l'incondizionato accadimento dell'ente, l'uomo ritrova la propria misura come sentinella del nulla e come pastore dell'essere. Infatti solo là dove l'uomo si dispone come apertura vuota da ogni predeterminazione, sicché *nulla* può nascondere la manifestazione dell'essere, l'essere si sottrae

all'occultamento e si concede come *a-létheia*, come non-nascondimento, come verità. Di questa verità l'uomo è il custode come il pastore è custode del suo gregge. Infatti, scrive Heidegger:

La nostra antica parola "vero" (*wahr*) significa "guardia", "custodia". [...] Un giorno impareremo a pensare il termine verità (*Wahrheit*) a partire dalla salvaguardia (*Wahrniss*) dell'essere; e che l'essere in quanto essere presente (*Anwesen*) rientra in essa. Alla verità come salvaguardia dell'essere corrisponde il pastore, che ha così poco a che fare con la pastoraltà idilliaca e con la mistica della natura, da non poter essere il pastore dell'essere che essendo la sentinella del nulla. Le due cose sono una medesima cosa. L'una e l'altra sono possibili solo nella decisione che dischiude l'apertura (*Ent-schlossenheit*) dell'esserci.¹⁴

¹ In realtà, a differenza dell'animale che vive nel mondo stabilizzato dall'istinto (che è una risposta *rigida* allo stimolo), l'uomo, per la carenza della sua dotazione istintuale, può vivere solo grazie alla sua azione, che da subito approda a quelle procedure tecniche che ritagliano, nell'enigma del mondo, un mondo per l'uomo. L'anticipazione, l'ideazione, la progettazione, la libertà di movimento e d'azione, in una parola, la storia come successione di autocreazioni hanno nella carenza biologica la loro radice e nell'agire tecnico la loro espressione. Sfruttando quella plasticità di adattamento che gli deriva dalla genericità e non rigidità dei suoi istinti, l'uomo ha potuto, attraverso le procedure tecniche di selezione e stabilizzazione, raggiungere "culturalmente" quella selettività e quella stabilità che l'animale possiede "per natura". Questa tesi, che A. Gehlen ha ampiamente documentato nel nostro tempo, era stata anticipata da Platone, Tommaso d'Aquino, Kant, Herder, Schopenhauer, Nietzsche, Bergson, dunque da grandi esponenti del pensiero occidentale, indipendentemente dalla direzione del loro orientamento filosofico. Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002 e in particolare la Parte II: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana".

² Cfr. il capitolo 11: "Il pensiero come *lógos*".

³ Si veda in proposito S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler* (1844); tr. it. *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962.

⁴ Si veda a questo proposito M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, dove alle pp. 276-277 si legge: "Siamo sulla via giusta per determinare l'essenza dell'uomo se e finché consideriamo l'uomo come un essere vivente tra gli altri, che si distingue rispetto alle piante, agli animali e a Dio? Si può procedere così, si può cioè in tal modo situare l'uomo all'interno dell'ente e considerarlo come un ente fra gli altri. Così facendo si potranno sempre fare asserzioni corrette sull'uomo. Ma si deve anche aver ben chiaro che così l'uomo è definitivamente cacciato nell'ambito dell'essenza dell'*animalitas*, anche quando non lo si assimila all'animale, ma gli si riconosce una differenza specifica. In linea di principio si pensa sempre all'*homo animalis* anche quando

l'anima è posta come *animus sive mens*, e quindi come soggetto, come persona, come spirito. [...] La metafisica si chiude di fronte al semplice fatto essenziale che l'uomo si dispiega solo nella sua essenza (*west*) in quanto è chiamato dall'essere. Solo a partire da questa chiamata, l'uomo 'ha' trovato dove la sua essenza abita. Solo a partire da questo abitare egli 'ha' il linguaggio come dimora che conserva alla sua essenza il carattere estatico. [...] Ne consegue che di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di 'essere'; perché solo l'uomo, per quanto ne abbiamo esperienza, è coinvolto nel destino dell'e-sistenza. Perciò l'e-sistenza non può mai essere pensata come una specie particolare fra le altre specie di viventi, dato che l'uomo è destinato a pensare l'essenza del suo essere, e non solo a raccontare storie naturali e storiche sulla sua costituzione e la sua attività".

⁵ Come già s'è visto nella nota 22 del capitolo 3, per Jaspers *esser-ci* è il mero *esserli* di una cosa; la sua valenza è quindi ontica, e non ontologica, opacamente chiusa nella sua fatticità e non aperta alla trascendenza dell'essere.

⁶ Le opere di Heidegger in cui si trovano queste determinazioni volte a significare il rapporto uomo-essere sono rispettivamente per *Dasein* (*Essere e tempo*, *Beiträge zur Philosophie*), per *Bezug* (*Nietzsche*, *Lettera sull'umanismo*), *Perché i poeti?*, *Che cosa significa pensare?*, *La questione dell'essere*, *L'essenza del linguaggio*), per *An-wesen Zu-wendung* (*Perché i poeti?*, *Che cosa significa pensare?*, *La questione dell'essere*), per *Spiel* (*Il principio di ragione*), per *Ereignis* (*Identità e differenza*, *Beiträge zur Philosophie*).

⁷ Id., *Lettera sull'umanismo*, cit., p. 290.

⁸ Ivi, p. 306, dove si legge: "Il detto di Eraclito (fr. B 119) suona: *Êthos anthrópoi daímon*. In genere si è soliti tradurre 'Per l'uomo, il carattere è il suo demone'. Questa traduzione pensa in modo moderno e non greco. *Êthos* significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza. Secondo la parola di Eraclito, questo è *daímon*, il dio. Il detto, allora, significa: 'L'uomo, in quanto uomo, abita nella vicinanza del Dio'".

⁹ Ivi, p. 291.

¹⁰ Ivi, p. 311.

¹¹ Ivi, p. 312.

¹² Si veda a questo proposito M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930-1943); tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit. Per un approfondimento del rapporto libertà-verità rimando a U. Galimberti, *Introduzione* a M. Heidegger, *Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1973, pp. LIII-LIV.

¹³ M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 855, dove si legge: "L'essere è necessitante in questo senso doppiamente unitario: è ciò che non-lascia-perdere (*das Un-ab-lässige*) e ciò che ha bisogno (*das Brauchende*) in riferimento all'occupazione (*im Bezug*) dell'asilo, e come tale asilo è essenzialmente presente (*west*) l'essenza a cui l'uomo, come colui di cui c'è bisogno (*das Gebrauchte*) appartiene. Ciò che è

doppiamente necessitante è, e si chiama, la necessità (*die Not*). Nell'avvento del rimanere assente della sua svelatezza l'essere stesso è la necessità".

¹⁴ Id., *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 324-325.

6.

Heidegger: la differenza ontologica e il passo indietro

La differenza tra essere ed ente è l'orizzonte nel cui ambito la metafisica, il pensare occidentale nella totalità del suo essere, può essere ciò che essa è. Il *passo indietro* si muove quindi dalla metafisica verso la possibilità interna a essa. [...] È un passo che richiede una durata e una costanza, la cui portata noi non conosciamo ancora. Intanto una cosa è certa, e cioè che tale passo esige una preparazione, una disposizione esistenziale che non può essere più rimandata.

M. HEIDEGGER, *Identità e differenza* (1957), p. 220.

Una volta che l'uomo è riscattato dalla definizione che lo pensa a partire dall'animalità ed è inteso come luogo della manifestazione dell'essere, il primo dovere che attende chi si incammina lungo il sentiero che conduce alla comprensione del problema dell'essere è quello di "non raccontar favole (*mythón tina diegeîsthai*)". Questa citazione, tratta dal *Sofista* di Platone (242 c), compare nelle prime pagine di *Essere e tempo*, l'opera heideggeriana impegnata nella ricerca del senso dell'essere. Ma che cosa significa "non raccontar favole"? Risponde Heidegger:

Non pretendere di determinare l'ente attraverso un riferimento

derivato da un altro ente, quasi che l'essere avesse il carattere di un possibile ente.¹

Questa chiarificazione mette sotto accusa la metafisica occidentale che in tutte le forme assunte ha sempre preteso di spiegare un ente (sensibile, creato, mondano) sul fondamento di un altro ente (sovrasensibile, increato, divino). Secondo Heidegger questo tentativo è destinato al naufragio. Per rendercene conto è necessario cogliere quella *differenza ontologica* tra ente ed essere che sta alla base di tutta la sua speculazione. "Ente (*das Seiende*)" è il termine che indica ogni determinazione della realtà, e corrisponde al greco *tò ón*. "Essere (*das Sein*)" è ciò che entifica l'ente, ciò che lo fa essere ente e non ni-ente, e corrisponde al greco *eînai*. "Verità ontica" è la verità che riguarda l'ente, "verità ontologica" è la verità che riguarda l'essere.

Dopo questa chiarificazione terminologica è possibile entrare nel vivo della questione, seguendo quella domanda filosofica fondamentale che accompagna dal suo nascere la storia della metafisica. La domanda vuol comprendere perché questo ente, quest'altro ente, e in generale tutti gli enti, che quanto alla loro essenza potrebbero anche non-essere, si trovano a essere. In altri termini: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?".

Si è visto che la cattiva impostazione della domanda è pregiudiziale per il senso della risposta.² Se la domanda viene collocata all'interno di quell'anticipazione matematica costituita dal principio di causalità, il significato che esprime è il seguente: "Chi fa essere l'ente piuttosto che il nulla?", dove è sottinteso che il "chi" è pensato come un ente, perché il principio di causalità, come del resto ogni anticipazione matematica, si trattiene nell'ambito ontico, dove sono rintracciabili solamente cause ed effetti.

Come in tutte le anticipazioni matematiche in cui non esiste una libertà di risposta, ma, come scrive Kant, sono attese quelle sole risposte previste dall'anticipazione stessa,³ così nell'anticipazione causale la domanda: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?" non può significare altro se non la richiesta di una causa, di un fondamento, di un ente in grado di sottrarre la totalità degli enti alla possibile rapina del nulla. Quando la storia della filosofia parla di *Arché*, di *tò Agathón*, di

Atto puro, di *Causa prima*, di *Causa sui*, di *Ratio*, chiama con diversi nomi quello stesso Ente pensato a fondamento della totalità degli enti. L'anticipazione logica della domanda decide del contenuto "ontico" della risposta.

Lo spazio per un diverso pensare è immediatamente sottratto dall'impostazione logico-causale del pensiero diretto alla ricerca del fondamento. Quest'ultimo è cercato nell'ambito degli enti, il solo a disposizione della logica causale, per cui l'Ente supremo (*das Seiendeste*), preposto a fondamento ultimo dell'essere degli enti, è a sua volta fondato da quella logica che, seguendo la sua via ontica, altro non può trovare che un ente causa di tutti gli enti. In questo senso l'ente-Dio è un prodotto logico, per cui il valore della teologia ontica (della teologia che pensa Dio come ente) dipende dal valore della logica causale che lo fonda. L'ipotesi di quest'ultima non può non coinvolgere l'esistenza di Dio, pensata come risposta a quella domanda causalisticamente impostata.

Un modo di impostare la domanda: "Perché in generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?", al di fuori della logica causale, è il seguente: "Che senso ha che a essere sia l'ente e non piuttosto il nulla?". Qui il "perché" non rinvia alla *ricerca di una causa*, ma alla *comprensione di un senso*. La ricerca non abbandona subito l'ente a cui inerisce la possibilità del nulla, per andare alla ricerca di quell'ente in grado di garantirlo dalla minaccia contenuta in quella possibilità, ma, trattenendosi presso l'ente, lo penetra, per così dire, nel suo significato, allo scopo di comprendere il senso racchiuso nel suo "è".

L'ente, infatti, è "ciò che è". Il piano di ricerca che così si dischiude non è più *ontico*, ma *ontologico*; non perviene all'ente-ragione o all'ente-fondamento, ma si trattiene nelle prossimità di quell'"è" da cui attende l'indicazione del "perché". Al "perché" della risposta (*weil*) subentra, meglio compreso, il "perché" della domanda (*warum?*). Al discorso logico si sostituisce il silenzio proprio di chi si dispone all'ascolto di una parola (*lógos*) in grado di annunciare il senso. La parola è "essere".

L'essere è l'impensato da pensare. "Impensato" perché la metafisica che si è sviluppata in Occidente, con la sua impostazione "onto-teo-logica",⁴ s'è raccolta intorno all'ente obliando l'essere; "da pensare" perché nell'oblio dell'essere

non è possibile pensare ente alcuno.

“Essere” ed “ente” sono in un rapporto di identità e differenza. Questo duplice rapporto va tenuto costantemente presente per evitare da un lato la dimenticanza della *differenza*, il cui oblio determina l’assorbimento dell’essere nell’ente e quindi lo smarrimento del senso dell’essere come ha puntualmente fatto tutta la metafisica occidentale, dall’altro la dimenticanza dell’*identità*, il cui oblio separa a tal punto l’essere dall’ente da entificare il primo, che viene raccolto nell’inseità della sua radicale trascendenza, e da rendere insignificante il secondo quanto al suo “è”.

Dire che l’essere è *identico* all’ente significa affermare che l’essere è sempre l’essere dell’ente, che non v’è altro essere all’infuori di quello che si trova *presso* l’ente, per cui l’ente è *pres-ente*. L’essere è identico all’ente perché è la sua “presenza”. Il perdurare di questa presenza è il perdurare dell’essere dell’ente, il suo sottrarsi è il non esser più dell’ente: è il ni-ente. Sullo sfondo di questa identità, per cui non esiste alcun essere in sé a prescindere dall’“è” dell’ente, a prescindere cioè dal suo accadimento originario, dire che l’essere è *diversa* dall’ente significa negare che l’essere sia l’ente, perché, se così fosse, l’ente non potrebbe nemmeno accadere nell’essere perché sarebbe già essere.

Pensare in questi termini l’identità-differenza significa dire che l’essere dispone dell’accadimento dell’ente, della sua sottrazione al niente, mentre l’ente non dispone di sé perché, se non fosse per l’essere che lo fa essere, per sé sarebbe “ni-ente”. Questo discorso vale ovviamente anche per l’Ente supremo che in quanto ente, come ogni altro ente, non può disporre di sé, e tanto meno può disporre dell’essere di tutti gli altri enti. La metafisica svoltasi in Occidente, nel tentativo di sottrarre la totalità degli enti alla possibile rapina del nulla mediante il ricorso a un Ente supremo, ha pensato l’essere come qualcosa a disposizione di quest’ultimo, e quindi ha smarrito il senso dell’essere che non è a disposizione di alcun ente, ma, al contrario, dispone l’accadimento di ogni ente. Alla base dello smarrimento del senso dell’essere c’è la sua identificazione, il suo assorbimento nell’Ente supremo, c’è quindi la dimenticanza della differenza ontologica che non vale solo per questo o quell’ente, ma per ogni ente.

Il quadro onto-teo-logico espresso dalla metafisica, pensando la differenza ontologica a proposito di tutti gli enti e sopprimendola a proposito dell'Ente supremo, finisce col privilegiare un ente fra tutti gli enti senza esibire il senso del privilegio accordato. La metafisica può proseguire la propria direzione onto-teo-logica solo dopo aver indicato il senso di quell'affermazione da cui è partita, ossia dopo aver mostrato in virtù di che cosa, come vuole l'espressione di Platone: "Il Bene non è l'essere, ma si colloca oltre l'essere e lo supera in dignità e potenza".⁵

Questa dignità (*presbeía*) e questa potenza (*dýnamis*), in quanto oltrepassano l'essere, si pongono in quell'alterità dall'essere che solo il nulla è in grado di significare. Si dischiude così l'epoca del *nichilismo* come epoca della dimenticanza della differenza ontologica e quindi del senso dell'essere. E questo perché, dice Heidegger: "Promuovere solo l'ente nella dimenticanza dell'essere – questo è nichilismo".⁶

Il nichilismo non annulla l'essere, ma considera l'essere come unnulla, appunto perché considera l'ente come un tutto. Non a caso Nietzsche, che si colloca negli ultimi tempi dell'epoca metafisica, definisce l'essere "ultima esalazione di una realtà che svanisce".⁷

Il richiamo a Nietzsche ci induce a meditare sui sentieri dischiusi dalla *volontà di potenza* che ha determinato la dimenticanza della differenza ontologica e quindi la riduzione dell'essere al nulla. Differenza ontologica significa che l'ente, che essenzialmente può non essere, si trova a essere; si trova a essere non per sé, ma perché l'essere acconsente al suo accadimento. L'incondizionatezza dell'accadimento è ciò che turba l'uomo, il quale, trovandosi fra gli enti su cui fa affidamento, non può sopportare l'incondizionatezza del loro accadere, ma ne vuole in qualche modo condizionare l'accadimento. L'uomo vuole in qualche modo decidere le sorti di quegli enti su cui poggia la sua vita.

La volontà di potenza che qui si annuncia muta l'ottica metafisica: all'essere che incondizionatamente determina l'accadere dell'ente, il quale accade finché l'essere gli si accompagna, preferisce un Dio, che si può anche pregare affinché l'evento accada secondo le attese, o una Ragione dal

cui sviluppo si attende che le cose accadano come anticipatamente si era preventivato. Quando la teologia e la scienza si muovono nella dimenticanza dell'essere procedono sospinte dalla volontà di potenza che, anche quando parla della bontà di Dio o del positivo progresso della Ragione, altro non pensa che all'uomo e alla sua incondizionata volontà di volere. In questo senso dice Heidegger:

L'uomo, da diversi punti di vista, ma ogni volta deliberatamente, prende posto nel bel mezzo dell'ente, senza per questo essere l'ente più elevato.⁸

Alla dimenticanza del senso dell'essere si accompagna la dimenticanza dell'essenza dell'uomo, la cui dignità non risiede nella volontà di potenza, ma in quella non-potenza sull'accadimento che lo rende idoneo alla comprensione della verità. A questa infatti si accede solo *se si lascia essere* l'ente così come è, ossia come ente dell'essere. Il genitivo esprime una duplice appartenenza dell'ente all'essere e dell'essere all'ente. Come precisa infatti Heidegger: "L'ente non è senza l'essere, così come l'essere non è senza l'ente".⁹

In questa appartenenza è custodita la differenza tra essere ed ente come differenza tra "l'andare-a... (*Überkommenis*)" e "l'arrivare-a... (*Ankunft*)". L'andare-a... implica l'arrivare-a... senza esserlo; così come l'arrivare-a..., pur differenziandosi dall'andare-a..., lo implica come ciò che l'ha reso possibile. Possiamo dire che l'essere è nell'ente solo se affidiamo a quell'"è" il senso transitivo di andare nell'ente, pervenire all'ente, determinando così quell'arrivo che è l'ente. Solo dell'ente si dice che è (*ist*), perché l'essere non è, ma si dà (*es gibt*). Nel darsi dell'essere consiste l'essere dell'ente e il suo svelarsi. Se verità, *alétheia*, significa non-nascondimento, l'essere è la verità dell'ente, perché con lo stesso atto con cui l'essere sottrae l'ente dal nulla lo sottrae dal nascondimento e, svelandolo, lo presenta. In questo senso *l'essere è la presenza dell'ente*.

Se la differenza tra essere ed ente è la differenza tra l'inviarsi-a... e l'arrivare-a..., il superamento della metafisica onto-teo-logica, che si è sempre trattenuta all'arrivo nella dimenticanza dell'invio, può avvenire solo con un *passo indietro* (*zurück zu Schritt*) in grado di risalire dall'arrivo all'invio. Solo in questo modo l'arrivo può essere pensato come

“arrivo” e l’ente può essere pensato nel suo “è”. A partire da queste considerazioni, Heidegger conclude dicendo:

Questo che è stato detto vale soprattutto per il tentativo del nostro pensare nel *passo indietro*, cioè dall’oblio della differenza in quanto tale a questa, alla coscienza di essa, come il diporto dello svelante andare-a... (*Überkommenis*) e dell’ascondentesi arrivo, dell’arrivare-a... (*Ankunft*). [...] Possa una tale osservazione rischiarare il cammino nel quale un pensare è in via, quel cammino che il *passo indietro* viene tracciando, al di là della metafisica nell’essenza di essa, al di là dell’oblio della differenza in quanto tale nel destino dell’inoggettivabile (perché sottraentesi) nascondimento del diporto.¹⁰

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 6, p. 84.

² Cfr. il capitolo 4: “La domanda filosofica in Heidegger e Jaspers”.

³ I. Kant, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft* (1787); tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, ha illustrato molto bene il procedimento della domanda scientifica impostata sulla base dell’anticipazione matematica. In quel passo si legge che: “Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso, e Torricelli fece sopportare all’aria un peso, che egli stesso sapeva già uguale a quello di una colonna d’acqua conosciuta, e, più tardi, Stahl trasformò i metalli in calce, e questa di nuovo in metallo, togliendovi o aggiungendo qualche cosa, fu una rivoluzione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che *la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno*, e che, con i principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e *costringere la natura a rispondere alle sue domande*; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, con le redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbian valore di legge, e nell’altra l’esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di *scolaro* che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di *giudice*, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge”.

⁴ La metafisica che si è sviluppata in Occidente è *onto-teo-logica* perché, a seguito dell’impostazione logica della domanda, scaturisce una risposta sul piano *ontico* che approda all’affermazione dell’ente-Dio (teologismo) causa e ragione di tutti gli enti. Si veda a questo proposito M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: “La concezione onto-teologica della metafisica”, in “Teoresi”, 1967, pp. 215-235.

⁵ Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b: “*Ouk ousías óntos toû agathoû, all’éti epékeina tês ousías presbeíai kai dynámei hyperéchontos*”.

⁶ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 207: “*In die Vergessenheit des Seins nur das Seiende betreiben – das ist Nihilismus*”.

⁷ F. Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889); tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, 3, p. 73. Citato da M. Heidegger in *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 46.

⁸ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 190.

⁹ Id., *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943); tr. it. *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, cit., p. 260.

¹⁰ Id., *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", cit., pp. 229, 234.

7.

Jaspers: l'*Umgreifende* e l'operazione filosofica fondamentale

L'essere, col progressivo manifestarsi di tutti i fenomeni che ci vengono incontro, come tale indietreggia. Questo essere che non è oggetto (che è sempre delimitato), né una totalità che si configuri come orizzonte (che sempre limita), noi lo chiamiamo *Umgreifende*. L'*Umgreifende* si annuncia come ciò che, comprendendo di volta in volta ogni orizzonte, trascende di continuo tutti gli orizzonti, senza configurarsi esso stesso come orizzonte limitante. [...] In se stesso l'*Umgreifende* propriamente non ci appare, ma nell'*Umgreifende* ci appaiono tutte le cose. L'*Umgreifende*, dunque, si manifesta solo indirettamente quando ci dirigiamo verso di lui, superando e oltrepassando ogni orizzonte determinato.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), p. 38.

Il rapporto essere-ente e l'identità-differenza in esso custodita sono espressi nel linguaggio jaspersiano dal termine *Umgreifende*.¹

Il termine designa l'essere nella comprensività delle sue

determinazioni, l'essere che afferrando (*greifend*) circo-scrive (*um*) gli enti e avvolgendoli li com-prende (*um-greift*). L'*Umgreifende* corrisponde al *periéchon* anassimandreo che, dice Jaspers, esprime "quell'onnicomprendività (*periéchein*) che non può essere compresa da altro (*periechómenon*)",² corrisponde all'*ápeiron* o positività indeterminata che ospita tutte le de-terminazioni o *péras*. Le determinazioni sono quelle terminazioni ontiche in cui si esprime la positività dell'essere. Qui è custodita l'identità-differenza tra essere ed ente. L'ente è in virtù della sua identità con l'essere e della sua differenza dal nulla. La copula "è", che accompagna ogni ente, accoglie questo duplice rapporto che esprime da un lato l'accadere dell'ente all'interno di quell'onnicomprendività (*periéchon*) espressa dalla positività dell'essere, dall'altro lato l'ente è ente solo se si differenzia dall'essere e, nella differenza, si afferma come ente e non come essere.

Ma come si deve intendere quel non-essere che consente all'ente di affermarsi come ente, e all'essere come altro? La differenza è colta da Jaspers nella struttura della verità come manifestazione (*alétheia*). La manifestazione non manifesta la manifestazione, ma manifesta qualcosa. Il qualcosa è l'ente, la manifestazione è l'essere che, essendo disponibile per qualsiasi cosa, non si identifica con questa o quest'altra cosa, ma, rispetto a ogni cosa, è altro. L'alterità non è da pensarsi come alterità gnoseologica, quasi che l'essere sia al di là dell'apparire, perché in questo caso l'essere non sarebbe l'apparire di ogni cosa. L'alterità è da cogliersi nella differenza tra l'apparire in quanto tale e ciò che appare. Questa differenza, ovviamente, custodisce l'identità concreta che si realizza, in occasione di ogni apparizione ontica, fra l'ente e il suo apparire.

L'essere quindi non appare in sé (la manifestazione non manifesta se stessa), bensì nell'ente (identità), ma in modo tale che, in occasione dell'apparire dell'ente, l'essere nella sua totalità indietreggia e scompare (differenza), onde consentire all'ente di apparire come esso è. Scrive, infatti, Jaspers:

Noi vogliamo renderci conto dell'essere che, mentre ci si rivela venendoci incontro in ogni oggetto e in ogni orizzonte, pure come tale sempre indietreggia e si allontana. Questo essere noi lo chiamiamo *Umgreifende*. L'*Umgreifende* è dunque ciò che sempre e continuamente

ci si annuncia, non in quanto ci viene incontro esso stesso, ma in quanto è la fonte di ogni altra cosa.³

L'essere, in quanto si annuncia indietreggiando e in quanto espone sottraendosi, lascia nell'esposto una traccia di sé senza esaurirvisi, e quindi custodisce in sé ciò che, nell'ente esposto, non è espresso. La totalità non esposta nell'ente esposto è ciò che consente a ogni ente di essere quel certo ente e non altro. Ogni ente raggiunge cioè la sua identità accadendo nell'essere come ciò che non è la totalità dell'essere. Dal canto suo l'essere, che come *periéchon* contiene l'ente (identità), come *ápeiron* se ne distingue (differenza), nel senso che non termina in quella de-terminazione che, de-limitando, de-finisce ogni ente. Rispetto a ogni determinazione, l'essere è altro. Per questo Jaspers può dire che:

La verità è la manifestazione dell'altro che ci viene incontro. La verità è l'essere nel suo essere divenuto manifesto, il corrispondente greco della parola verità: *alétheia* si traduce letteralmente con "non-nascondimento".⁴

Di fronte a queste espressioni cade l'accusa heideggeriana secondo la quale va riconosciuto a Jaspers il merito di aver ricondotto la filosofia a pensiero dell'essere, il grande impensato nella filosofia dell'Occidente, ma anche il difetto di aver mancato il senso ultimo di questo itinerario che conduce allo scoprimento della verità come essenza dell'essere. Scrive infatti Heidegger:

Un abisso separa il mio pensiero dalla filosofia di Jaspers. Io stimo moltissimo Jaspers come personalità e come scrittore, la sua influenza sulla gioventù universitaria è considerevole. Ma l'accostamento divenuto quasi classico "Jaspers e Heidegger" è il più grande malinteso che circola nella nostra filosofia. Questo malinteso raggiunge il suo apice quando si pretende di vedere nella mia filosofia un "nichilismo". La mia filosofia non discute solamente, come tutte le filosofie precedenti, *sull'essere dell'ente*, ma sulla *verità dell'essere*.⁵

Da parte nostra osserviamo che nella "verità" Jaspers non solo scopre l'essenza dell'essere, ma anche il luogo in cui è custodita quella "differenza ontologica" così decisiva per il superamento del suo oblio. Per rendersene conto basta leggere quelle pagine di *Von der Wahrheit* in cui si dice esplicitamente che la verità non si aggiunge all'essere come sua proprietà, ma è lo stesso realizzarsi dell'essere:

La verità è l'essere che solo attraverso il suo diventar manifesto diviene ciò che può essere, cioè l'*essere stesso*, o, in altri termini: il diventar manifesto non è altro che il diventar reale dell'essere stesso.⁶

Così pensato, l'essere si pone come fondamento dell'ente. Ma Jaspers si premura di sottrarre la parola fondamento (*Grund*) a quel senso che le affida la logica causale quando fa dell'essere un ente che fonda o causa gli altri enti, perché:

Di ogni esserci particolare chiedo il fondamento, della totalità dell'esserci torno a richiedere il fondamento. Con questa domanda trascendo dall'esserci all'essere seguendo la *via causalitatis*. Questa via è senz'altro infruttuosa se, da un procedimento deduttivo che vale nell'ambito dell'esserci, attendo, dalla categoria del fondamento, una risposta sull'essere. Percorrendo questa via si può giungere solo a ipotesi simili a quelle che si ottengono nelle scienze naturali, dove non si va oltre al senso puramente immanente di un mero substrato che sta alla base. Al contrario, trascendere nella categoria del fondamento significa porre quella domanda, in ordine al fondamento dell'essere, che prevede come risposta: *l'essere e il fondamento dell'essere sono originariamente la stessa cosa*.⁷

Così sottratto all'equivoco, l'essere come fondamento (*Grund*) dovrà essere pensato come quel fondo abissale (*Abgrund*) che, annunciandosi nell'ente in occasione della sua manifestazione, non vi si esaurisce. Solo così si può intendere quanto segue in ordine alla differenza ontologica:

Il manifestarsi delle *determinazioni* dell'essere non è ancora il manifestarsi del *fondamento*. Infatti le determinazioni dell'essere, manifestandosi, si esauriscono in quella manifestazione, mentre il manifestarsi del fondamento, pur realizzandosi col manifestarsi delle determinazioni dell'essere, non si esaurisce in quella manifestazione, ma rimane infinito e incompatibile nella sua onnicomprensività. Tener presente questa distinzione è condizione fondamentale per la profondità della nostra coscienza dell'essere. In altri termini: la manifestazione dell'essere nel suo fondamento non si esaurisce nella manifestazione di una particolare determinazione dell'essere che fa la sua apparizione nel mondo, perché in questo caso nessuna *differenza* ci sarebbe tra l'essere e una sua particolare determinazione, ma l'essere sarebbe pensato analogamente a una delle sue determinazioni. Pertanto non sarà possibile raggiungere l'autentica verità della manifestazione dell'essere limitandosi, con un atteggiamento escludente, a quanto s'è realizzato nell'oggettività concreta, ma sarà necessario, dopo aver spezzato la compiutezza di ogni manifestazione fattasi presente, dirigersi, attraverso questa, verso l'autentica presenza manifestativa.⁸

L'oggettività degli enti, il loro star di contro (*Gegen-standen*)

dopo essere approdati, grazie all'essere, nel campo della presenza (*gegenwartig gewordenen*) non esauriscono la presenza dell'essere, ma semplicemente la significano. In questo significare non esaurendo è la loro identità-differenza con e dall'essere. Questa implicanza è espressa dal concetto jaspersiano di *trascendenza immanente*.

La trascendenza immanente è un pensiero impensabile per quella logica ontica (in Jaspers "onto-logica") che, avendo occhi solo per l'ente, non è in grado di pensare l'essere nel suo annunciarsi (immanenza) sottraendosi (trascendenza). Per chi riduce l'essere alle sue espressioni ontiche, avverte Jaspers,⁹ si offrono due possibilità: o il dualismo mondo-Dio che esprime l'assoluta alterità dei due termini, o il monismo panteista che risolve in unità la differenza ontica affermata dal dualismo. In entrambi i casi l'essere è dimenticato e, a motivo di quest'oblio, la differenza (dualismo metafisico) o la sua negazione (monismo panteista) si esprimono come alterità o identità ontica. Nel dualismo l'ente-Dio è pensato come altro dall'ente-mondo, nel monismo l'ente-mondo è pensato come coincidente con l'ente-Dio, nell'uno e nell'altro caso l'essere, obliato nella sua essenza, è ridotto a semplice proprietà di un ente.

La *trascendenza immanente*, collocandosi al di fuori del mero rapporto ontico che si esprime nelle due possibilità sopra enunciate, *recupera il senso obliato dell'essere pensandolo come ciò che si immanentizza nell'ente senza esaurirvisi, e quindi come ciò che trascende ogni determinato ente dall'infimo al supremo*. Va da sé che per intendere questo rapporto occorre pensare la trascendenza non come un ente che, avendo l'essere in proprio, ne dispone a suo piacimento, ma come "quella presenza che si annuncia nell'incontro quotidiano che noi abbiamo con gli enti".¹⁰

Una volta compreso il senso di questa *presenza*, che si annuncia sottraendosi in ogni ente, è impossibile ridurre la trascendenza immanente a una specifica forma di panteismo, perché quest'ultimo, ignorando la differenza ontologica tra essere ed ente, si raccoglie nell'ambito ontico dove identifica l'essere alla semplice somma degli en-ti, la cui sussistenza è affidata a un'inesplicabile necessità, che ne sottrae il libero accadere in cui è custodito il mistero dell'essere.

A questo livello di speculazione è da collocare la differenza tra *ontologia* e *periecontologia* intorno a cui si raccoglie tutta la filosofia di Jaspers. Il termine *periecontologia* può essere reso con: discorso (*lógos*) intorno a ciò che abbraccia (*períchei*) gli enti (*tà ónta*). Il significato del termine allora emerge immediato: la periecontologia non è lo studio degli enti (ontologia), ma di ciò che, “stando intorno (*perí*)” agli enti, li abbraccia e li fa essere. Questo *quid* è l’essere stesso che, come abbiamo visto a più riprese, abbraccia (*umgreift* = *períchei*) le sue determinazioni. Periecontologia e filosofia dell’*Umgreifende* sono dunque la stessa cosa; in entrambe l’essere è assunto in quella forma circoscrivente o onnicomprensiva che lo distingue da un lato dall’essere parmenideo dimentico delle sue determinazioni, dall’altro da quel quadro di enti creato dalla scienza ontologica che, attenta alle determinazioni dell’essere, dimentica l’essere che le fa essere e le rende significanti.

Rinviando a pagine successive¹¹ la trattazione diffusa dell’essenza della periecontologia e della sua differenza dall’ontologia, qui ci limitiamo a osservare che per Jaspers la voce dell’ontologia è la voce dell’uomo che ha ordinato l’essere in essenze e significati, mentre la voce della periecontologia è la voce dell’essere che, nell’orizzonte dell’apparire, dà all’uomo notizia degli enti. In sede periecontologica, allora, non si ha quella dominazione dell’uomo sull’essere che costringe quest’ultimo a parlare per bocca dell’uomo perché, in sede periecontologica, l’uomo non interpreta ma ascolta, non interviene a determinare i significati ma a creare quello spazio libero (*Raum frei*) che consente all’essere di parlare senza l’interferenza di altre voci.

Interferenze sono le categorie ontologiche della metafisica, tra cui quella *via causalitatis* che Jaspers non si stanca mai di denunciare, le categorie gnoseologiche del pensiero moderno che conducono l’essere al di fuori delle possibilità umane, le anticipazioni matematiche della scienza che si trattengono nell’oggettività precostituita. Queste figure hanno fatto dell’uomo occidentale non l’ascoltatore ma il costruttore dell’essere, come documentano quegli edifici razionali che in sede filosofica si sono succeduti da Platone al positivismo.

Dopo i primi filosofi che pensavano muovendo

dall'*Umgreifende*,¹² l'Occidente ha smarrito il senso periecontologico dell'essere e, riducendo il sapere fondamentale o dell'*Umgreifende* a un sapere totale o a un principio da cui far partire una deduzione, s'è preclusa la possibilità di accedere al senso dell'essere tramite quel domandare originario che ne dischiude l'apertura.¹³

Accade però che parlare dell'*Umgreifende* che non è oggetto significa inevitabilmente oggettivarlo, e con ciò perdere la direzione filosofica del pensiero che, a differenza di quella scientifica, non tende all'oggettività, ma, dice Jaspers, a quell'irraggiungibile ulteriorità, a cui l'Occidente, nel suo pensiero dell'essere, ha rinunciato, consegnandosi per intero al momento oggettivante del pensiero umano, e quindi alla scienza che considera illusoria ogni pretesa filosofica di un pensiero non-oggettivo. Ontologia, gnoseologismo e scienza sono le tappe della scoperta della natura oggettiva del pensiero e quindi del suo disincanto dalle pretese trans-oggettive della filosofia. Il progresso scientifico conforta la via seguita e relega la direzione del pensiero, che dall'*ápeiron* conduce all'*Umgreifende*, a libero gioco compreso tra il mitico e il poetico.

L'obiezione di natura psicologica, che riproduce la situazione descritta da Dante nell'immagine del rapporto di Dio col coro angelico che lo circonda: "parendo inchiuso da quel ch'elli 'nchiude",¹⁴ non poteva sfuggire all'attenzione di Jaspers, che, intervenendo a questo proposito,¹⁵ osserva che quando l'uomo avverte di non poter conoscere se non ciò che gli si pone di contro a guisa di oggetto, quando coglie sé come soggetto a cui sta di contro l'oggettività, in una parola, quando accerta sé come soggetto della scissione, in quello stesso momento si accerta dell'essere al cui interno questa scissione accade. Sapersi prigionieri nella prigione è guardarla dall'esterno, è esserne fuori col pensiero. Il mito della caverna ha insegnato questo all'Occidente proprio nel momento in cui l'ha generato. Con ciò, conclude Jaspers:

Il carcere non viene abbattuto, come accade nell'unione mistica che fa precipitare in una realtà irraggiungibile. Ma quando si conosce la prigione, e la si guarda anche dall'esterno, essa stessa viene attraversata dalla luce.¹⁶

È di questa luce che si prende cura la filosofia quando si

realizza in quell'operazione filosofica fondamentale che consiste nel retrocedere dall'oggettivo (l'oscurità della prigione) all'inoggettivo (la luce) che lo condiziona. Quest'operazione consiste nell'*über-hinausdenken*, nel "pensare oltre e al di là" di ogni oggettivazione ontica, per avvertire quell'"altro" dall'ente che, pur trascendendolo, lo fa essere e lo manifesta.

L'*über-hinaus-denken* (il pensare oltre e al di là) di Jaspers corrisponde allo *zurück zu Schritt* (il passo indietro) di Heidegger. Per entrambi si tratta di passare, indietreggiando, dall'ente all'essere, partendo e superando quella prigionia dell'ente in cui si è trattenuto il pensiero dell'Occidente in tutte le sue fondamentali manifestazioni. Questo ritornare dal sempre pensato (l'ente) al rimasto impensato (l'essere) implica il superamento della metafisica occidentale che, proprio a causa del suo esclusivo trattenersi presso gli enti, ha generato la scienza e ha perduto la filosofia.

Non a caso oggi la filosofia, dopo l'esperienza positivista che ha circoscritto il pensiero alle sole possibilità scientifiche, è in cerca della propria identità, del proprio luogo. La speculazione di Heidegger e di Jaspers sono l'indicazione della via ("*Wegmarken*" dice Heidegger) che dall'ente conduce all'essere, e dello spazio libero ("*Raum frei*" dice Jaspers) da cui prende avvio il cammino che si protende oltre e al di là, dove l'essere traluce nascondendosi. Precludersi la via è proibirsi l'essere, o, come con forza afferma Jaspers: è antifilosofia (*Unphilosophie*) e nichilismo (*Nihilismus*).¹⁷

¹ Del termine *Umgreifende* sono state date numerose traduzioni tra cui menzioniamo *ulteriorità* (Luigi Pareyson), *tutto-abbracciante* (Cornelio Fabro), *tutto-circonfondente* (Renato De Rosa), *comprensività infinita* (Ottavia Abate), *orizzonte circoscrivente* (Enzo Paci); i francesi usano i termini *englobant*, *enveloppant*. Nella presente trattazione, una volta chiarito il senso, s'è preferito lasciare il termine nell'espressione tedesca, il cui significato emerge dalle parole che lo compongono: "*greifen*" che significa "afferrare, prendere", e "*um*" che è una preposizione che dà il senso della "circo-scrizione, della comprensione". "*Um-greifende*" è allora "ciò che, afferrando, circo-scrive; prendendo com-prende". Ciò che è circoscritto e com-preso è, stante il senso dell'operazione filosofica fondamentale, sia il significato oltrepassato, sia l'orizzonte oltrepassante. L'uno è presente con l'altro, ogni significato è presente con la totalità del suo "altro", e la loro compresenza è appunto l'*Umgreifende*.

² K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*,

Longanesi, Milano 1973, p. 715.

³ Id., *Über meine Philosophie* (1941); tr. it. *La mia filosofia*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1964, p. 28.

⁴ Id., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 458.

⁵ M. Heidegger, *Lettre à Jean Beaufret* (Freiburg, 23-11-1945), in *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris 1964, pp. 181-182. Analoghe considerazioni si trovano anche in *Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Welanschauungen"* (Recensione critica scritta negli anni 1919-1921, inviata a Jaspers nel 1921 ed edita soltanto nel 1973 dopo la morte di Jaspers); tr. it. *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di K. Jaspers*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 431-471.

⁶ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 458.

⁷ Id., *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 989. Implicito è qui il riferimento a Platone che, al contrario, concepiva il Bene (tò *Agathón*) come fondamento dell'essere.

⁸ Id., *Von der Wahrheit*, cit., pp. 458-459.

⁹ Id., *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., capitolo IV, parte I, § 4: "Immanenza e trascendenza", pp. 1076-1079.

¹⁰ Ivi, p. 969.

¹¹ Cfr. il capitolo 34: "Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia".

¹² Si veda a questo proposito K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (1953); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, pp. 62-63: "Presenza consapevole dell'*Umgreifende*, diviene per noi più facile anche la comprensione di quelle dottrine dell'essere o *metafisiche*, che nei millenni hanno parlato di fuoco, materia, spirito, processo universale e così via. Esse non si esaurivano in un semplice sapere oggettivo, come esse stesse spesso crederono e per cui vennero successivamente ritenute false. Esse erano in realtà un'espressione cifrata dell'essere, risultante da un pensiero filosofico volto a realizzare la chiarificazione di sé e dell'essere sul fondamento di un certo momento storico dell'*Umgreifende*. L'errore è stato nell'assumerle come una determinata oggettivazione, facendole valere come l'autentico essere".

¹³ Id., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 147: "Il sapere fondamentale del modo in cui siamo al mondo rinuncia a un sapere totale e assoluto che non esiste. Perciò il sapere fondamentale non può costituire il punto di partenza di una deduzione che voglia derivare tutte le cose. Esso serve piuttosto come strumento per individuare le distinzioni fra le diverse situazioni particolari della ricerca teoretica o della vita pratica. Il sapere fondamentale non può determinare il suo senso con un metodo apprendibile, ma mediante la forza del porre in questione che ogni volta deve portare a trovare nuovamente il diverso particolare. Insegna a evitare confusioni ed errori in quell'essere originario che noi siamo o possiamo essere. Il sapere fondamentale fa luce mediante distinzioni critiche là dove non arrivano concetti sufficientemente definiti. Esso favorisce la chiarezza del nostro vivere. Esso compie una distensione nella nostra coscienza e vi produce l'apertura".

¹⁴ Dante Alighieri, *La Divina Commedia* (1313-1321), Editrice italiana di cultura, Roma 1959, "Paradiso", XXX, 12.

¹⁵ K. Jaspers, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 149.

¹⁶ Ivi, p. 164.

¹⁷ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948); tr. it. *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973, Lezione V: "Filosofia e antifilosofia", pp. 138-164.

8.

L'impensato e la storia del pensiero

A che ci servono le filosofie della storia costruite con criteri storiografici, quando esse non fanno che abbagliarci con la raccolta sinottica di dati storiografici, pretendendo di spiegare la storia senza mai pensare i fondamenti dei suoi principi esplicativi a partire dall'essenza della storia, e questa, a sua volta, a partire dall'essere stesso?

M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro* (1946), p. 303.

Heidegger e Jaspers non possono essere collocati in quella successione lineare dei filosofi a cui siamo abituati dall'impostazione storicistica della nostra cultura. Essi non si inseriscono nella storia dell'Occidente, ma la dirompono; essi invitano a pensare ciò che nell'Occidente è rimasto impensato. L'invito non è dottrina ma è compito, sollecitazione. L'epoca per di più è carente. In essa siamo ospitati come "posterì di un'età frantumata",¹ o come "ultimogeniti di una storia che va rapidamente verso la sua fine".² Muoversi in quest'epoca di carenza che, come ha mostrato Nietzsche, è caratterizzata dal crollo delle idee, degli idoli e dei valori metafisici a cui l'Occidente finora s'è ispirato, è difficoltoso e incerto.

Oggi l'uomo si trova nel rischio più grande che non viene tanto dalle capacità di distruzione di cui dispone,³ ma dal pericolo di errare tra gli enti perché l'orma dell'essere si è

dileguata. In quest'epoca di carenza e di massimo pericolo assumono una particolare forza profetica le parole di Heidegger che annunciano un "futuro da venire" dopo la "notte del mondo" creata dalla dispersione tra gli enti in cui s'è perduta la metafisica. Siccome però il tempo presente è il tempo in cui, come scrive Hölderlin: "Più non son gli dèi fuggiti e ancor non sono i venienti",⁴ l'uomo oggi non può sapere né conoscere, ma solo presentire ciò che "ancora" gli sarà dato da pensare, ma che "finora" gli è rimasto celato.

Nel tentativo di rintracciare l'orma cancellata dell'essere, Heidegger ritorna a quell'epoca "aurorale" che precede la nascita della metafisica dell'Occidente responsabile dell'occultamento dell'essere, mentre Jaspers ritorna al "periodo assiale" dell'umanità in cui l'Occidente ancora non si distingue dall'Oriente, perché il pensiero, nell'*ápeiron* o nel *Tao*, pensa, sotto la differenza linguistica, quella stessa cosa che poi resterà impensata nella terra della sera.

Finché non sorgerà una nuova metafisica, che sia nuova nel senso di essere veramente *metà tà physiká*, ossia oltre gli enti, l'unica possibilità metafisica sarà la ricomprensione storiografica di quanto è stato espresso prima della nascita dell'Occidente e che, a seguito di questa nascita, è caduto nell'oblio. Per questo compito non serve la logica che regola il "pensato", ma il linguaggio cifrato e il mito che dell'"impensato" sono i gelosi e rispettosi custodi. Seguendo la traccia da loro indicata forse è possibile recuperare quella che Heidegger segnala come "la forza delle più elementari parole" di cui l'Occidente ha smarrito il senso. Forse, riportandoci alle origini del pensiero occidentale, potremo diventare, da ultimogeniti di una storia che va rapidamente verso la sua fine, precorritori di un nuovo inizio. Questo almeno è il senso di quell'incalzante serie di domande che Heidegger si pone:

Siamo noi forse alla vigilia della più mostruosa trasformazione della terra intera e dello spazio storico-temporale a cui essa è legata? Siamo forse alla vigilia di una notte che prelude un'alba nuova? Sta sorgendo solo ora questa terra del tramonto (*Land des Abends*)? Questo Occidente (*Abend-Land*) diverrà - al di sopra dell'"Occidente (*Occident*)" e dell'"Oriente" e attraverso ciò che è europeo - il luogo della storia (*Geschichte*) futura più originariamente conforme al destino (*geschickt*)? Possiamo già dirci occidentali nel senso rivelato dal nostro passaggio attraverso la notte del mondo? A che ci servono le filosofie

della storia costruite con criteri storiografici, quando esse non fanno che abbagliarci con la raccolta sinottica di dati storiografici, pretendendo di spiegare la storia senza mai pensare i fondamenti dei suoi principi esplicativi a partire dall'essenza della storia, e questa, a sua volta, a partire dall'essere stesso? Siamo noi veramente quegli ultimogeniti che siamo? O siamo anche nel nostro tempo i precursori dell'alba di tutt'altra età del mondo che ha lasciato dietro di sé tutte le odierne rappresentazioni storiografiche della storia?⁵

La risposta è custodita nelle attuali possibilità del pensiero. Cresciuti come siamo in quella cultura caratterizzata dal congedo dell'essere, possiamo ancora intendere il senso del linguaggio che lo esprime? Come si devono tradurre quelle parole che il pensiero aurorale, sorto nel periodo assiale dell'umanità, ha impiegato per dire "essere"? Se il linguaggio dell'Occidente serve per esprimere la dominazione dell'ente, non bisognerà far violenza a questo linguaggio affinché la voce dell'essere si tra-duca, cioè pervenga a quel tipo d'uomo, l'occidentale, la cui dimora è avvolta non solo dall'oblio dell'essere, ma anche dall'oblio di questo oblio? A quale pensiero può affidarsi l'impensato?

Qui non si tratta di continuare a pensare (*immer-weiter denken*), ma, come dice Jaspers, di pensare oltre e al di là (*über-hinaus-denken*).⁶ Al di là dell'interpretazione classica, al di là della logica abituale, si tratta di rischiare il pensiero che si esprime nel circolo, nella contraddizione, nella tautologia che sono sì errori logici, ma che non bastano ad arrestare quel pensiero che nella logica ha smarrito il senso del *lógos*.

Lungo questa via la storia della filosofia diventa significante proprio là dove, dal punto di vista logico, perde quota. Il mito di Platone, l'Uno di Plotino, la tautologia di Anselmo, la *coincidentia oppositorum* di Cusano, il circolo vizioso di Cartesio, l'impossibilità kantiana della metafisica, l'amore kierkegaardiano per il paradosso, per l'espressione indiretta, per l'ironia e la gioia tragica di Nietzsche, in una parola: l'assurdo per la logica dell'ente diventa cifra per l'ascolto del *lógos* in cui si raccoglie la voce dell'essere.

Lungo questa via si assisterà allo scandalo della filosofia, giudicata non scientifica nel modo di tradurre e di intendere le parole dei filosofi. Ma che valore può avere una simile obiezione se compito della filosofia è proprio quello di oltrepassare la scienza e, di fronte all'esplicitamente detto,

prendersi cura del senso in esso custodito, ma non detto? Se il linguaggio occidentale, per la sua esclusiva attenzione all'ente, ha violentato il linguaggio dell'essere, analoga violenza dovrà essere impiegata nel rendere i significati delle parole, non per intendere meglio, ma per consentire all'essere, da tempo impensato, di farsi parola nel nostro tempo. In vista di questo compito la traduzione è violenza, la sua cura non sarà rivolta al senso letterale della parola, ma a quella stessa cosa che ogni parola in ogni tempo custodisce: *l'essere*.

La alogica razionale (*vernunftige Alogik*) e la violenza linguistica sono le vie che Jaspers e Heidegger rispettivamente affidano al pensiero contemporaneo, per avviarlo dal solitamente pensato all'impensato, sì da consentirgli il riscatto da quell'oblio che contrassegna tutta la sua storia. Alla base di questa storia (*Geschichte*) non c'è una scelta, ma un destino (*Geschick*). L'oblio dell'essere, e il conseguente nichilismo, è stato determinato dall'assentarsi dell'essere che, alla manifestazione (*alétheia*), ha preferito il nascondimento (*léthe*), all'invio di sé (*sich schicken*) la custodia (*das Gewahren* che significa "salvaguardare", "custodire", donde il latino *Veritas* e il tedesco *Wahrheit*).

Anche la storia dell'Occidente, iniziata con l'oblio dell'essere, possiede dunque la sua verità, che però è da ricercarsi in ciò che è custodito, non in ciò che è manifesto. Se l'Occidente ignora il senso epocale della sua epoca, e non si rende conto che il suo tempo è il tempo in cui l'essere si trattiene in sé, compie l'errore di cercare la verità tra gli enti manifesti, nella noncuranza dell'essere nascosto. L'essenza di questo errore è l'errare tra gli enti dimentichi del mistero dell'essere.

Il mistero (*Geheimnis*), ci ricorda Heidegger,⁷ consiste nel fatto che l'essere, presentando l'ente, si sottrae per consentire a quest'ultimo di apparire e, sottraendosi, si custodisce nella sua verità (*Wahrheit, Veritas*). Il mistero contiene quindi la verità dell'essere, la cui dimenticanza determina il volto nichilistico dell'Occidente e dischiude la via del suo tramonto. Anche l'*epoca* occidentale quindi, con il suo volto nichilistico, appartiene alla verità dell'essere come sospensione (*epoché*) della sua manifestazione, come non-pensato perché rifiutantesi. Il perché del rifiuto dell'essere, nel momento del

suo destinarsi all'epoca occidentale, è avvolto anch'esso nel mistero, alla cui custodia è preposta la filosofia. Custodire il mistero non significa spiegarlo, ma semplicemente evitarne l'oblio che sta alla base di quell'incessante errare tra gli enti, nella falsa supposizione che la verità dimori *altrove*, lontano dall'essere.

Di questa supposizione è stata vittima la metafisica che si è sviluppata in Occidente; il suo dominio ha coinciso con il congedarsi dell'essere dalla terra della sera, per cui ora si rende necessario un ritorno che riconduca, come scrive Heidegger: "all'aurora del primo mattino della terra-della-sera, dell'Occidente (*die Frühe der Frühzeit des Abendsland*)"⁸ in cui l'essere riluceva non ancora adombrato.

Seguendo l'indicazione heideggeriana, che ripone nel primo pensiero greco la chiave della comprensione e del superamento di tutta la metafisica occidentale, ci accingiamo a compiere con Heidegger il passo indietro (*zurück zu Schritt*) onde rivivere, in un dialogo pensante, quelle possibilità custodite dal pensiero aurorale e poi smarrite nello sviluppo successivo. Come si vede, non si tratta di una pura ricostruzione storica (*historisch*), ma dell'imporsi dell'originario a partire dalla sua storica (*geschichtlich*) manifestazione.

Le possibilità di questo dialogo con i pensatori aurorali, le modalità con cui un crepuscolare può accostare il pensiero aurorale non sono affidate alle regole filologiche e storiografiche, ma all'appello dell'essere che sempre, anche se in diversi linguaggi, convoca il pensiero, nella cui attuazione si ritrovano i pensatori essenziali. La loro meditazione solca l'essere, come il contadino il suo campo.⁹

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 80.

² M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 303.

³ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958); tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960.

⁴ F. Hölderlin, *Brot und Wein* (1801); tr. it. *Pane e vino*, in *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, vol. II, p. 113. Questa lirica è commentata da M. Heidegger in *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1944); tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.

⁵ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., pp. 303-304.

⁶ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 37-39.

⁷ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930-1943); tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 147-155.

⁸ Id., *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 304.

⁹ Id., *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 315.

Parte seconda

LE PAROLE DEL PENSIERO AURORALE

“Greco” non significa, nel nostro linguaggio, un carattere etnico, culturale o antropologico. “Greco” significa l’aurora, l’inizio del destino secondo cui l’essere stesso si illumina nell’ente e pretende un’essenza dell’uomo. [...] Si tratta di cogliere ciò che porta l’aurora del pensiero nel destino della terra della sera: solo in virtù di questo destino i Greci divengono Greci in senso storico.

M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro* (1946), p. 313.

9.

Essere: grammatica ed etimologia di una parola

Che cosa intendiamo con la parola "essere", "l'essere"? Tentare di rispondere significa trovarci subito in imbarazzo. È un voler cogliere l'inafferrabile. Con tutto ciò, noi siamo continuamente attratti dall'essente, inseriti in esso, portati a considerare noi stessi come degli "essenti". "L'essere", per ora, non è per noi che un semplice vocabolo, un termine frusto. Se non altro, bisogna che cerchiamo almeno d'impadronirci di quest'ultimo resto rimasto in nostro possesso. Chiediamo pertanto: che ne è della parola "essere"?

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1935-1953), p. 83.

A un ritorno alla filosofia greca Heidegger era sollecitato da tutta la tradizione speculativa tedesca e in particolare da Hegel e Nietzsche. Sia l'uno che l'altro, infatti, si erano volti al pensiero greco pensando (*denkend*), mossi cioè non da interessi storiografici, ma teoretici. Il primo vi aveva scorto quel "non ancora" che avrebbe trovato il suo adeguato svolgimento nello sviluppo dialettico del pensiero successivo, il secondo quel fecondo terreno "mitico" da cui sarebbe in seguito nata, in una linea che era a un tempo di continuità e di opposizione, quella posteriore "logicità" che avrebbe

caratterizzato il corso razionale dell'Occidente.

Se la storia della filosofia è la storia dello sviluppo dello spirito volto al conseguimento della verità come certezza soggettiva (*Gewissheit*), si comprende come per Hegel la filosofia greca, che non opera una fondazione adeguata della soggettività, rappresenti un "non ancora", cioè una semplice fase preparatoria della filosofia dello spirito, che la dialettica provvederà a negare nella sua forma infondata, per mantenerla nel contenuto, mediante quella logica dell'*aufheben* che conserva negando.

Secondo Heidegger, alla base di questa interpretazione c'è la sostanziale incomprensione del senso greco della verità come *alétheia*, che non rinvia alla comprensione soggettiva dell'essere da parte dell'uomo, ma a quell'originario manifestarsi dell'essere, quel trarsi da sé dal nascondimento (*a-létheia*) in cui l'essenza dell'essere è custodita. In questa luce il "non ancora" della filosofia greca non è il "non ancora" che sarà superato dallo sviluppo dello spirito, ma il "non ancora" della manifestazione dell'essere, il "non ancora" del mistero, per il quale nessun pensiero può bastare, perché il mistero è la radice che da sempre sostiene, transcendendo, ogni disvelamento dell'ente in quanto tale. In una parola, si tratta della trascendenza della verità rispetto a ogni determinazione speculativa che della verità è stata data nella storia. In questo senso, scrive Heidegger:

Al nostro pensiero la filosofia dei Greci si mostra in un "non ancora". Solo che questo "non ancora" è il "non ancora" dell'impensato, e non un "non ancora" che non ci soddisfa, ma un "non ancora" al quale noi non bastiamo e che non soddisfiamo.¹

Per quanto concerne l'interpretazione nietzscheana della filosofia greca, e in particolare la sua valutazione della "miticità" del pensiero dei presocratici, Heidegger chiarisce senza mezzi termini che:

La filosofia non è nata dal mito. Essa nasce solo dal pensiero e nel pensiero. Ma il pensiero è pensiero dell'essere. Il pensiero non nasce. Il pensiero è (*ist*), in quanto l'essere è (*west*).²

Questa affermazione trova conferma nell'analisi etimologica dei termini. Infatti, ci ricorda Heidegger:

Mýthos significa: parola che dice. Dire, per i Greci, significa manifestare, far apparire ciò che nell'apparizione appare, ciò che è nel

suo evento epifanico. [...] *Lógos* significa la stessa cosa. *Mýthos* e *lógos* in nessun modo entrano tra loro in conflitto nell'ambito della filosofia, come crede la storiografia filosofica corrente, ma al contrario proprio i primi pensatori greci (Parmenide, *frammento* 8) usano *mýthos* e *lógos* nello stesso senso; *mýthos* e *lógos* si confrontano e si scontrano solo là dove né l'uno né l'altro può mantenere la sua essenza originaria.³

Credere, come comunemente si crede, che il *lógos* derivi dal mito, distinguendosi da quest'ultimo per la sua forma razionale, significa non intendere il senso custodito dalla parola e quindi, ancora una volta, trascurare il senso che l'essere affida alla parola. Nella ricerca di questo senso si impegna l'indagine heideggeriana sulla filosofia greca. L'intento è di promuovere una lettura che non sia storiografica ma escatologica, una lettura cioè che sia in grado di scoprire nell'aurora del primo mattino (*die Frühe der Frühzeit*) il senso nascosto della fine (*éschaton*) che attende la terra della sera, l'Occidente (*Abends-land*), dove, scrive Heidegger:

L'essere dell'ente si raccoglie (*léghesthai*, *lógos*) alla fine del suo destino. L'essenza dell'essere, durata fino allora, sprofonda nella sua verità ancora coperta. La storia dell'essere si raccoglie in questo congedo. Il raccoglimento nel congedo, in quanto raccoglimento (*lógos*) nell'estremo (*éschaton*) della sua essenza durata fino allora, è l'escatologia dell'essere. L'essere stesso, in quanto ha un destino (*Geschick*), è in se stesso escatologico.⁴

Nel linguaggio impiegato dalla nostra cultura la parola "essere" è quanto mai oscura nel suo impreciso oscillare tra l'infinito sostantivato (l'essere) e l'indicativo in terza persona (è) che attesta la presenza, l'esserci di qualcosa. La parola ha una forza nominativa inesaurita, nominando e specificando questa o quella cosa, diviene vuota, generale, astratta, diviene forma logica e grammaticale, quindi parola esangue e senza eco. Nietzsche, senza reticenze, parla dell'essere come dell'"ultima esalazione di una realtà che svanisce".⁵

L'abitudine del suo impiego, osserva Heidegger: "possiede lo strano potere di disabituarcisi dall'abitare nelle sue prossimità".⁶ Ciò accade, ancora una volta, per l'attenzione esclusivamente ontica rivelata dall'Occidente nel corso della sua storia, per cui, nei confronti della determinatezza dell'ente, l'essere scompare come parola vuota. Eppure dell'ente non si può dare conoscenza determinata senza quella prima notazione che consiste nell'avvertire che l'ente è o non è.

La conoscenza determinata delle cose, rispetto alla quale è giudicata indeterminata la conoscenza dell'essere, dipende dunque da una determinata conoscenza dell'essere delle cose. Il rilievo consente a Heidegger di affermare che l'essere è "come qualcosa di massimamente indeterminato altamente determinato".⁷ L'affermazione, che la logica ordinaria non può non trovare contraddittoria e quindi irreali, si riferisce invece a qualcosa di ben più reale di tutte le cose, perché è il fondamento della loro realtà. In questo senso Heidegger parla dell'essere come del "più vicino (*nächst*)".

A motivo di questa insopprimibile vicinanza noi non siamo in grado di vedere l'essere; essendoci dentro, non possiamo uscire per oggettivarlo. L'essere allora è *intrascendibile*. La sua presenza è condizione della presenzialità delle cose; come tale l'essere non può essere presente come lo sono le cose, ma, in quanto condizione della loro presenza, l'essere è incondizionato.

Per la differenza sopra specificata, la *presenza* dell'essere, unica nel suo genere, è *assenza* rispetto alla presenza delle cose. L'assentarsi dell'essere in occasione del presentarsi dell'ente è ciò che determina quell'oblio dell'essere di cui l'Occidente è la massima espressione. A motivo della sua propria struttura di assente-presente (*abwesend-anwesend*), la ricerca dell'essere non può che configurarsi come ricerca del suo destino (*Geschick*) rivelativo-occultativo in cui si raccoglie la storia (*Geschichte*), caratterizzata da un'antica rivelazione (il pensiero aurorale dei presocratici) e da un oblio, a sua volta obliantesi, di tale rivelazione (la metafisica dell'Occidente).

Il senso dell'antica rivelazione sarà recuperabile solo se si avrà la forza e la capacità di superare il senso espresso dalla nostra grammatica, che, sottoponendo meccanicamente ad analisi il linguaggio, lo entifica e quindi ne oblia la sua costitutiva ontologicità. Di qui la necessità di risalire dalla grammatica all'origine del linguaggio non ancora costretto da regole e schemi.

Il nome (*ónoma*) e il verbo (*rêma*), che costituiscono la base grammaticale di ogni costruzione linguistica, sono distinti per la prima volta da Platone⁸ e da Aristotele.⁹ All'origine le due voci *ónoma* e *rêma* designavano indistintamente il "parlare in generale", e solo in seguito il loro significato si restrinse per

denotare le due principali classi di parole, i cui vari casi e modi furono rispettivamente chiamati *ptôma* (*casus*) ed *énklisis* (*declinatio*). La traduzione latina di questi due ultimi termini lascia trapelare un senso di caduta, di declinazione rispetto a una perfezione che i Greci pensavano come *péras*.

Rispetto a *casus* e a *declinatio*, *péras* significa “tenersi ritto”, “mantenersi stabilmente nel proprio *limite*”, limite che è insieme il proprio compimento (*télos*). Non a caso “essere” è per Aristotele *entelécheia* che significa: aver raggiunto il proprio compimento, la propria forma (*morphé*). Ma collocarsi nel proprio limite, conseguire il compimento, assumere la propria forma significa proporsi, offrirsi nella *presenza* o *evidenza*. La presenza o evidenza di una cosa è il suo *eîdos*, la sua *idéa*.

Per questo i Greci, riferendosi alla cosa che si fa vedere, che si es-pone alla presenza, parlano di *ousía*: ciò che sorge dalla propria essenza. *Ousía* (essenza) è quindi *parousía* (presenza), ma nota Heidegger: “La solita povertà di pensiero traduce questa parola con ‘sostanza’, falsandone completamente il significato”.¹⁰ Il senso autentico custodito dalla parola greca è rintracciabile, a giudizio di Heidegger, nel tedesco *anwesen* che significa “presentarsi”, con implicito il riferimento a *Wesen* o “essenza” di ciò che si presenta. Nel tedesco *anwesen* Heidegger riscopre il senso originario dell’essere greco pensato come *phýsis*, dove, precisa Heidegger:

Phýsis è ciò che sboccia da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), cioè il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento fare apparizione, il tenersi in questa apparizione e dimorarvi; in breve: il dominare che sbocciando perdura.¹¹

Lo sbocciare è l’imporsi dominando sul nascosto (*léthe*); l’essere, pensato come *phýsis*, è allora non-latenza, non-ascosità, quindi *alétheia*, verità.

L’emergere dell’ente implica un conflitto perché, scrive Heidegger: “L’ente (*das Wesende*), ponendosi come distinto nel contrasto, acquista la sua posizione, la sua condizione, il suo rango”.¹² È questo il contrasto (*pólemos*), l’opposizione per cui ogni ente perviene all’identità della sua essenza in quanto si distingue e, distinguendosi, si pone come ciò che *non* è gli altri enti, né l’essere. Il *pólemos*, indicato per la prima volta da Eraclito,¹³ è un conflitto anteriore alla divisione dell’umano e

del divino.

Diverso dalle nostre guerre che presuppongono i combattimenti, *pólemos* è il conflitto originario che fa sorgere i combattimenti, opera le divisioni, ospita l'oppositività che consente all'ente di apparire e mantenersi come quel certo ente e *non* altro. A questa oppositività originaria Eraclito ha dato il nome di "armonia invisibile" che lega reciprocamente i divisi senza distruggerne l'unità, anzi raccogliendola.¹⁴ L'esplicarsi degli enti, infatti, non sopprime l'unità dell'essere, al contrario questa costituisce il raccoglimento (*lógos*) della loro esplicazione. In questo senso, scrive Heidegger: "*pólemos* e *lógos* sono la stessa cosa"¹⁵; ma per intendere questa coincidenza è necessario rifarsi ancora una volta a un'etimologia originaria, a quella di *léghein* che significa "raccogliere".

Con l'estinguersi della lotta, gli enti divengono cose a disposizione, oggetti di calcolo e uso. Il *phainesthai*, inteso, scrive Heidegger: "come apparire nel senso più elevato dell'epifania di un mondo",¹⁶ come dispiegamento di quel sorgere sbocciando in cui è custodito il senso dell'essere come *phýsis*, diventa visione calcolante, conoscenza dell'uomo. L'ente, invece di permanere nell'essere, permane nell'industriosità dell'uomo che lo man-tiene finché la propria ragione calcolante ha deciso di porre-mano a esso in base all'utilità o inutilità che riveste. L'ente, strappato all'essere, viene così custodito dalla ragione dell'uomo, e, dalle finalità che questa si propone, dipende di volta in volta il suo essere e non-essere.

Ghénesis e *phthorá* che, nell'essere pensato come *phýsis*, significavano "farsi innanzi, pervenire nel non-esser-nascosto e, in quanto pervenuto, congedarsi, andar via e ritirarsi nell'essere nascosto",¹⁷ oggi, nell'accezione di *nascita* e di *morte*, sono affidati al potere decisionale dell'uomo, che, con la capacità tecnica raggiunta, fa essere e non essere tutte le cose. In questo contesto, scrive Heidegger:

Come è possibile meravigliarsi ancora del fatto che l'essere risulta una parola tanto vuota quando già la forma stessa della parola tende allo svuotamento e a un apparente consolidamento di questo vuoto? Questa parola "l'essere" ci serve di avvertimento. Non ci dobbiamo lasciar attrarre dalla forma verbale sostantivata che è la più vuota, né rinchiudere nell'astrazione dell'infinito "essere". Se vogliamo pervenire

all'essere partiamo dalla lingua.¹⁸

L'esame linguistico delle radici che ricorrono nella coniugazione del verbo essere conduce Heidegger al rilevamento di tre fondamentali radici, di cui le prime due, indogermaniche, compaiono anche nelle parole greche e latine, mentre la terza è riscontrabile solo nella coniugazione del verbo germanico *sein*.

La più antica è “*es*”, in sanscrito “*asus*”, che significa “vita”, “vivente”, “ciò che in sé e per sé sussiste”. A essa si riferiscono in greco *eînai* ed *eisí*, in latino *esse* e *sunt*, in tedesco *sein* e *sind*.

L'altra radice indogermanica suona “*bhû*”, “*bhue*”. A essa si ricollega il greco *phýo* che significa “schiudersi”, “imporsi”, “predominare”, donde *phýsis*, *phýein*, che, pur nell'impropria traduzione latina che li rende con *natura* e con *nascere*, ancora conservano il senso originario di ciò che nasce sbocciando e, così dispiegandosi, si manifesta. A questa seconda radice infatti si rifà anche *pháinesthai* (manifestarsi, apparire) oltre al latino *fui*, e al tedesco *bin* (sono), *bist* (sei).

La terza radice “*wes*”, che significa “risiedere”, “restare”, “trattenersi”, sta alla base del tedesco *gewesen* (stato), *war* (era), *es west* (esiste), *wesen* (essere), *Was-sein* (essenza) e del latino *-sens* di *præsens* e *ab-sens*; *Dii consentes* che significa: gli dèi compresenti.¹⁹

Da queste indicazioni linguistiche emergono tre significati fondamentali: “vivere”, “schiudersi”, “permanere”. Riscoprirli, oltrepassando quanto di essi oggi permane nel significato astratto di “essere”, significa incamminarsi verso la scoperta di quel senso dell'essere che l'Occidente ha obliato.

¹ M. Heidegger, *Hegel und die Griechen* (1958-1960); tr. it. *Hegel e i Greci*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 391.

² Id., *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 328.

³ Id., *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, Lezione I, p. 44.

⁴ Id., *Il detto di Anassimandro*, cit., pp. 304-305.

⁵ F. Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889); tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, 3, p. 73. Citato da M. Heidegger in *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 46.

⁶ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 92.

⁷ Ivi, p. 88.

⁸ Platone, *Sofista*, 261 a-262 a: "Noi abbiamo un duplice genere di segni che con la voce indicano l'essere. L'uno è chiamato 'nomi', l'altro 'verbi'. Il segno che si riferisce alle azioni si chiama 'verbo', mentre il segno che si riferisce a coloro che compiono le azioni si chiama 'nome'".

⁹ Aristotele, *Dell'espressione*, 16 a: "Occorre stabilire, anzitutto, che cosa sia il no-me e che cosa sia il verbo, in seguito: che cosa sia negazione, affermazione, giudizio e discorso".

¹⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 71.

¹¹ Ivi, p. 25.

¹² Ivi, p. 72.

¹³ Eraclito, fr. B 53. Nella traduzione di Diels-Kranz il frammento recita: "Pólemos di tutte le cose è padre e di tutte è re, e gli uni disvela come dèi e gli altri come uomini, gli uni fa schiavi gli altri liberi". La traduzione di Heidegger è invece: "L'esplicarsi per via di contrasto (*Auseinandersetzung*) costituisce per ogni cosa, per ogni cosa presente (*Anwesenden*), il principio generatore (ciò che produce lo schiudersi) ma (altresì) la predominante custodia. Esso infatti fa apparire gli uni come dèi, gli altri come uomini, fa essere gli uni schiavi gli altri liberi", cfr. M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 72.

¹⁴ Eraclito, fr. B 54: "L'armonia invisibile vale più di quella visibile".

¹⁵ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 72.

¹⁶ Ivi, p. 81.

¹⁷ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 318.

¹⁸ Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 79.

¹⁹ Ivi, pp. 80-84.

10.

L'essere come *phýsis*

Phýsis è ciò che sboccia da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), cioè il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento fare apparizione, il tenersi in questa apparizione e dimorarvi; in breve: il dominare che sbocciando perdura.

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1935-1953), p. 25.

Il pensiero aurorale è dominato dal senso custodito nella parola *phýsis*. Perì *phýseos* si intitolano gli scritti dei primi filosofi che, proprio per questo, saranno chiamati “fisici”. L’accezione diminuita, assunta successivamente dal termine *phýsis*, dipende dalla cattiva traduzione operata dalla latinità romano-cristiana che, a parere di Heidegger, è già vittima dello smarrimento del senso dell’essere:

I Romani tradussero *phýsis* con “natura”; “natura” viene da *nasci*, nascere, trarre origine in greco *ghen-*; *natura* è ciò che genera e fa scaturire da sé.¹

Il senso della *phýsis*, ancora mantenuto nell’etimologia di *natura*, è già smarrito dal pensiero che impiega il termine inserendolo in un uso linguistico che ne rivela la sostanziale incomprensione. Per rendersene conto basta il riferimento ad alcune rozze antitesi che prevedono la contrapposizione fra natura e sopra-natura, natura e arte, natura e storia, natura e spirito, salvo poi parlare della natura dell’arte, della storia e dello spirito.

Con l'avvento del cristianesimo la parola "natura" fa riferimento o alla zona intermedia tra l'illecito (contro-natura) e il salvifico (sopra-natura), oppure all'ambito affidato alla libertà dell'uomo. In questa accezione, "natura" significa tutto ciò che, lasciato a se stesso, produce con le sue passioni la rovina dell'uomo, e come tale va controllato e represso, oppure la sfrenata manifestazione degli appetiti e delle passioni intesi come il "naturale" nell'uomo, secondo quanto previsto dall'*homo naturæ* di Nietzsche.

Per quanto diverse, le due interpretazioni concordano nell'accezione sotto cui assumere e considerare la natura. Qualunque sia il significato di volta in volta affidato al termine nella storia del pensiero dell'Occidente, si fa sempre riferimento all'essenza dell'ente, per cui si parla di "natura dell'animale", di "natura dell'uomo", e addirittura di "natura di Dio". Così facendo, il senso dell'essere, originariamente custodito dalla parola *phýsis*, resta ancora una volta impensato.

Allo scopo di superare il travisamento della parola nella lettura latino-cristiana e ritornare al senso autentico dell'essere, presente nel termine *phýsis*, Heidegger si serve di alcuni passi aristotelici in cui è chiara la sinonimia tra "*phýsis*" e "*ón*", e in particolare al IV libro della *Metafisica* dove Aristotele riporta l'indagine sull'ente in quanto ente all'indagine che i fisici fecero sulla *phýsis*. Ciò consente a Heidegger di affermare che in Aristotele non c'è alcuna differenza tra la *fisica* e la *metafisica*, perché la *fisica*, come attenzione alla *phýsis*, è l'essenza stessa della *metafisica*.

Pensare diversamente significa pensare non in modo greco, ma in modo latino-cristiano dove, dopo aver distinto la natura *empiricamente* verificabile dalla sopra-natura *logicamente* affermabile ma trascendente, ha luogo la separazione tra la fisica e la metafisica, con conseguente assegnazione della prima alla scienza, e della seconda alla filosofia.

Quest'ultima, nella sua accezione moderna, accentuando anche gnoseologicamente la trascendenza di quanto era espresso nella *phýsis* del pensiero aurorale, ha finito col ridurre l'essere a noumeno inaccessibile. In questo contesto, l'impossibilità della metafisica, sancita da Kant, denuncia l'impossibilità intrinseca allo smarrimento del senso di ciò che,

perduto, è impossibile recuperare altrove.

Dopo aver riscattato la *phýsis* dalla *natura* latina, definita come “malaessenza (*Unwesen*) della *phýsis*”,² Heidegger procede alla definizione del termine in questo modo:

Phýsis è ciò che sboccia da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), cioè il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento fare apparizione, il tenersi in questa apparizione e dimorarvi; in breve: il dominare che sbocciando perdura.³

Questa definizione, che si conquista gradatamente in quel pensare poetico che affida all'immagine successiva il senso espresso dalla precedente, con un arricchimento che è poi penetrazione di significato, vuol rendere quell'inespresso senso dell'essere che mosse il pensiero aurorale e che, obliato, determinò l'alienazione dell'Occidente.

1. *Phýsis* è ciò che sboccia da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa). Lo sbocciare da se stesso esprime la spontaneità dell'aprirsi, per cui l'essere è innanzitutto un venire alla luce uscendo dal nascondimento, un tenersi nell'apparire, un dominare, un permanere nella manifestazione. L'essere non è ciò che appare, perché ciò che appare è l'ente, l'essere è *l'apparire* di ciò che appare.

Questo carattere costitutivo dell'essere è stato forse il più ignorato e il più trascurato dal pensiero occidentale che, nella sua dimenticanza, ha affidato all'uomo, raccolto nella soggettività del *cogito* o *Io penso*, la potenza di far apparire l'ente in generale. Nel pensiero aurorale l'uomo non compare perché l'apparire è affidato all'essere: l'*ousía* (l'essere) è *parousía* (presenza). All'uomo è concessa la possibilità di tenersi nelle prossimità di questo apparire nella forma della riflessione (*nach-denken*), che ha come suo contenuto non il semplice essere, ma l'essere nel suo apparire. Quest'ultimo, lungi dall'essere determinato dall'uomo, include nella totalità delle determinazioni presenti anche quella particolare determinazione che, da diversi punti di vista, è stata qualificata dal pensiero occidentale come *coscienza*. Che l'apparire appartenga all'essere e non alla coscienza lo testimonia anche l'uso linguistico che, come ci ricorda Heidegger, introduce la parola essere (*sein*) nella formazione della parola coscienza (*Bewusst-sein*):

Questo uso linguistico non è assolutamente da far risalire a una terminologia impropria e casuale, ma si fonda nella maniera nascosta secondo la quale l'essere stesso si manifesta e si nasconde.⁴

Questa originaria coappartenenza di essere e apparire, rintracciabile nel greco *ousía-parousía*, nel latino *esse-adesse*, nel tedesco *wesen-anwesen* ha il suo riscontro etimologico nelle radici “*phu*” = “*pha*”, da cui derivano *phýsis* (essere) e *phaínesthai* (manifestarsi). Il modo di manifestarsi dell'essere è simile al modo di manifestarsi della luce (*pháos*), che non manifesta se stessa, ma le cose che sottrae all'oscurità per portarle, appunto, alla luce. L'essere (*phýsis*), come la luce (*pháos*), è ciò che porta alla presenza l'ente, ciò che, dimorando presso l'ente (*pres-ente*), lo fa essere e apparire.

2. *Phýsis* è il dispiegarsi aprendosi. Siamo al secondo carattere che esprime la differenziazione nell'aprirsi. Se l'essere è presenza, manifestazione, apertura, ciò che si dispiega in questa apertura, e dispiegandosi si differenzia, è la molteplicità degli enti. L'essere è il lasciar accadere gli enti. Questo accadere e dispiegarsi degli enti è l'opposizione che Eraclito chiama *pólemos* e Anassimandro *adikía*. Le due parole, riscattate dai contesti banalizzanti in cui solitamente si trovano inserite, si riferiscono a quel differenziarsi e opporsi che la rivelazione dell'essere custodisce. Se infatti all'essere appartiene l'apparire, il modo di apparire dell'essere avviene necessariamente nei limiti (*péras*) espressi dalla determinazione degli enti, in cui l'essere appunto, nel suo dispiegarsi, “termina”. L'essere come indeterminato fondamento (*ápeiron*) di determinazioni (*péras*) resta altro rispetto all'apparire determinato dall'ente, resta *assente* rispetto alla sua presenzialità determinata.

In questo contrasto di presenza-assenza, di identità e alterità, è custodita quella differenza ontologica tra essere ed ente, che si manifesta proprio in quel *dispiegarsi aprendosi* in cui si esprime la *phýsis*. È in questa luce che si deve leggere, secondo Heidegger, il detto di Anassimandro che coglie gli enti in quel rapporto di *díke* e *adikía* che, lungi dal riferirsi a strutture umane, giuridiche o sociali⁵ esprimono quel senso che, dice Heidegger: “riecheggia di vetta in vetta” come dimostra la sua apparizione in Eraclito e Parmenide.⁶

Díke è la giustizia che concede a ogni ente presente di

soggiornare (*Weile*) nella presenza dell'essere quel tempo relativo (*das je-weilige*) che rende possibile l'avvicendamento degli enti, i quali, mantenendosi nei limiti della presenza loro assegnata, si portano reciproco rispetto (*tísin allélois*). Oltrepassare questi limiti e ostinarsi nel trattenersi illimitatamente nella presenza è soggiornare nell'ingiustizia (*adikía*).

La chiave dell'interpretazione risiede nell'*ápeiron* pensato come illimitata presenza: l'*ápeiron* è l'essere che man-tiene gli enti nel proprio soggiorno. Il verbo man-tenere (*chreón*) esprime quel fondarsi dell'ente nell'essere che consente all'ente di trattenersi nel soggiorno della presenza finché l'essere lo lascia essere. Giustizia è il mantenersi degli enti nei limiti accordati dalla presenza illimitata (*ápeiron*). Ingiustizia è quando gli enti pretendono per sé quella presenza illimitata che è invece dell'*ápeiron*. L'ingiustizia è quindi oblio della differenza tra essere ed ente, oblio concesso dall'essere stesso che, nel presentare l'ente, nel dispiegarsi nelle sue determinazioni, si assenta come indeterminato, affinché il determinato, dispiegandosi, possa accamparsi nella presenza.

Il dispiegarsi della *phýsis* negli enti, così come è espresso dall'*ápeiron* di Anassimandro, che, senza limiti, limita il soggiorno evitandone la prevaricazione, trova i suoi corrispondenti nella *moîra* di Parmenide che impartisce le parti agli enti soggiornanti, nel *lógos* di Eraclito che raccoglie (*léghein*) gli enti presenti, nell'*idéa* di Platone che, correttamente pensata, esprime l'essenziale esser-presente di ciò che si mostra, nell'*enérghēia* di Aristotele che pro-duce o fa sorgere l'*érگون*, l'opera, l'ente. Questi termini differenti indicano tutti il Medesimo: la *phýsis* o essere che, nel suo aprirsi, accoglie in unità il dispiegamento degli enti. Scrive infatti Heidegger:

Nella ricchezza nascosta del Medesimo ognuno di questi pensatori, a suo modo, pensa l'unità dell'uno unente (*die Einheit des einenden Einen*), l'*Ên*.⁷

Va da sé che, tradotti nel linguaggio dell'Occidente, che è linguaggio dell'oblio della differenza ontologica, l'*ápeiron* diventa l'infinito, la *moîra* il fato, il *lógos* il pensiero, l'*idéa* l'essenza, l'*enérghēia* l'*actualitas* dell'Ente supremo, e la presenza, in cui la *phýsis* si esprime, diventa l'oggettività

rappresentata da quel soggetto o *ego cogito* che, prevaricando a sua volta, prende il posto dell'essere. Di qui il disappunto di Heidegger: "Ma in che lingua traduce la terra della sera, l'Occidente? (*Im welche Sprache setzt das Abend-Land über?*)".⁸

Col travisamento del senso originario dell'essere, l'uomo, lungi dal pensarsi ospitato dalla sua manifestazione, s'è considerato pa-drone dell'ente, e con la sua potenza rappresentativa e progettante s'è lanciato su tutta la terra. La totalità dell'ente è divenuta oggetto della sua conquista.

3. *Phýsis è l'apparire in tale dispiegamento.* Questo terzo carattere che viene alla luce sottrae la geneticità della *phýsis* a quell'impostazione causale che concepisce il dispiegamento come l'effetto di una causa. L'essere non è la causa del dispiegamento dell'ente, ma la manifestazione di quanto, nel dispiegamento, si dispiega. L'essere, cioè, appare in quanto entifica, in quanto si dà all'ente. A questo proposito Heidegger avverte che solo dell'ente possiamo dire che è (*ist*), perché dell'essere dobbiamo dire che *si dà* (*es gibt*). In questo senso l'essere non è, perché il suo essere consiste nel darsi all'ente. In questo darsi l'essere appare.

Alla luce di questa considerazione acquistano nuovo significato le parole *arché* e *kínesis* così ricorrenti nel pensiero aurorale. Il termine *arché* fu impiegato dai Greci in due sensi fondamentali: quello di *principio* da cui qualcosa prende le mosse per uscirne, e quello di *dominio* su quanto, sortito, è ancora in qualche modo ritenuto. La principalità dell'*arché* non è dunque di tipo causale, ma si esprime come *geneticità* pura che, dis-velandosi, si colloca nel suo termine. Come *arché*, la *phýsis* non genera l'ente, ma si genera nell'ente conducendolo alla presenza (*ousía-parousía*). L'ente, così presentato, è dominato dalla *phýsis*.

La *phýsis* è *arché* in quanto *kínesis*. La motilità che la caratterizza non è da riferire allo spazio o al tempo, ma a quel venire dall'occultamento (*léthe*) al disoccultamento (*a-létheia*) in cui è custodita la sua verità. Presentando, disvelando, la *phýsis* genera, domina e, nella dinamicità del dispiegamento, appare. Quando Aristotele parla della *phýsis* come dell'*arché kinéseos*⁹ esprime inconsapevolmente quel darsi dell'essere

all'ente in cui è custodito il senso del pensiero aurorale.

Il darsi dell'essere all'ente lascia intendere anche la possibilità di un rifiuto da parte dell'essere nei confronti dell'ente; in questo caso il sottrarsi dell'essere è la presenza dell'essere come non-essere dell'ente. Questo rilievo vuol esprimere la contingenza, o come preferisce Heidegger, la problematicità che accompagna l'accadimento dell'ente. Va da sé che questo tipo di contingenza non ha nulla a che fare con quella platonico-cristiana, perché la prima è il darsi o il rifiutarsi dell'essere all'ente, la seconda è il dare o il rifiutare l'essere a un ente da parte dell'Ente supremo. Qui il senso del pensiero aurorale è tradito.

4. *Phýsis è tenersi in questo apparire e dimorarvi.* Ciò che nell'apparire si tiene e vi dimora è l'ente. L'ente non è l'essere, ma ciò che l'essere, lasciando accadere, fa apparire. L'ente ha quindi il suo fondamento (*Grund*) nell'essere, mentre l'essere non ha fondamento, o se si preferisce: fondamento dell'essere è il fondo abissale (*Abgrund*) che si dischiude. L'abissalità è immagine sufficiente a escludere ancora una volta la possibilità di equiparare il fondamento dell'essere a quella geneticità causale tipica della metafisica occidentale nel suo rinvio ad altro.

L'essere (*eînai*) fonda l'ente (*ón*) nel senso che *prende parte* al suo accadere. Questo tipo di fondazione è espresso dal linguaggio del pensiero aurorale là dove, in Omero, per esempio, si trovano impiegati *eón* e *ónta*. La "e" smarrita, appartiene alla radice "es" di *estín*; *eón* significa allora l'ente che è, la forma partecipiale è tale nel senso grammaticale e metafisico; l'ente cioè è participio perché l'essere gli si partecipa, ossia prende parte al suo accadimento. A questo proposito Heidegger scrive:

Con un po' di esagerazione, ma non senza fondamento, si può dire che il destino della terra della sera, dell'Occidente, dipende dalla traduzione della parola *eón*, posto che la traduzione sia un tradursi nella verità di ciò che nell'*eón* è giunto a farsi parola.¹⁰

Prendendo parte all'ente, partecipando all'ente, l'essere è sempre "presente", nel senso che è sempre "presso l'ente". Il "pre-" di "presente" non ha il senso dello star di fronte a un soggetto, come intende il pensiero moderno da quando ha

ridotto la presenza all'oggettività, ma indica la regione aperta e disvelata dell'essere in cui prende soggiorno l'ente.

Dire che l'essere prende parte all'ente non autorizza a pensare l'essere come qualcosa di ontico. Al contrario, proprio perché l'essere è nulla di ente, l'ente può apparire come esso è, e dimorare nell'essere finché l'essere "gli si dà". Il "finché" lascia intendere quella dimensione temporale che accompagna l'essere per quanto concerne l'accadimento dell'ente.

Questo accadere (*geschehen*) temporale è la storia (*Geschichte*), scandita dal presentarsi e dall'assentarsi dell'ente da quel soggiorno dominato dal non esser nascosto dell'essere. Se presente è il soggiorno, *abs-ente* è ciò che nel soggiorno sta per giungere o per congedarsi. Definendosi rispetto al presente, anche l'assente è essente presente, non certo nella forma del soggiorno, ma in quella dell'annuncio e del congedo. In questo modo presenza e assenza costituiscono quel libero campo di gioco in cui l'essere abbandona al rischio l'ente. È nel rischio qualunque cosa sia senza protezione in quel soggiorno che prevede anche il congedo. In questo senso, scrive Heidegger:

Ogni ente è arrischiato. L'essere è il puro semplice rischio. Esso arrischia noi: gli uomini. Arrischia i viventi. L'ente è, in quanto è di volta in volta affidato al rischio. Ma l'ente rimane rischiato nell'essere, cioè in un rischio. Di conseguenza l'ente è esso stesso arrischiante, cioè rimesso al rischio. L'ente è in quanto va nel rischio in cui è lasciato andare. L'essere dell'ente è il rischio.¹¹

Il rischio è quell'insopprimibile contingenza che accompagna ogni ente nel suo accadimento. Il suo senso si trova già espresso in Eraclito là dove l'essere è concepito come il tempo del mondo, e questo tempo come un gioco da fanciullo: "Tempo del mondo è un fanciullo che gioca spostando i dadi: il regno di un gioco infantile".¹²

Gettati nella sorte dell'essere, tutti gli enti sono arrischiati senza protezione. Nella ricerca della protezione, capace di sottrarre l'uomo, e gli enti a cui l'uomo è interessato, al rischio in cui l'essere li ha sospinti, è custodita l'essenza di quella volontà di potenza che, col suo avvento, ha deciso la sorte dell'Occidente. La scienza e la tecnica, che caratterizzano la civiltà occidentale, sono ricerca esasperata di protezione, tentativo di sottrarre la totalità dell'ente a quel gioco da

fanciullo in cui l'essere l'ha arrischiata.

Ma la *securitas* è davvero garantita da quella serie di protezioni che la scienza e la tecnica non cessano di offrire? Oppure la *securitas* è da cercare in quella *sine cura* che si manifesta là dove non si fa più il calcolo delle protezioni, perché si rimane nel gioco arrischiante dell'essere? L'essere senza protezione può custodire e proteggere solo se l'uomo resta aperto all'essere e questo resta dischiuso nella sua apertura. Ma alla *phýsis* appartiene anche il nascondimento, anzi, come ci avverte Eraclito: “La *phýsis* ama nascondersi (*Phýsis krýptesthai phileî*)”.¹³

5. *Phýsis* è il dominare che sbocciando perdura. Ciò che nel dispiegamento differenziato degli enti domina (*waltet*) e perdura (*verweilen*) è l'essere che qui è colto in due nuove accezioni: la positività del dominare e l'unità del perdurare nella differenza. *L'essere è il positivo*, perché è ciò che originariamente toglie la negazione di se medesimo e, in quanto munito di questa capacità, domina e si impone. *L'essere è uno* come perdurare dell'identico nel differente. Anzi, scrive Heidegger:

La coappartenenza di essere e unità, dell'*eón* e dell'*én* si manifesta al pensiero già nel grande inizio della filosofia occidentale.¹⁴

A questo punto sorge spontanea la domanda: se l'essere è il dominare e il perdurare in questo dominio, come ha potuto accadere il suo assentarsi per tutto il corso della filosofia dell'Occidente? Come può essersi costituita accanto alla figura del *walten* (il dominare nell'apparire), la figura del *verborgen* (il nascosto), di cui la verità come *a-létheia*, *Un-verborgenheit*, non-nascondimento, è la negazione?

Per rispondere alla domanda è necessario approfondire la relazione tra il *walten* e il *verborgen*, tra il celato e ciò che domina nel disvelamento, che non è nuova nella storia della filosofia. Anche in G. Gentile, per esempio, c'è qualcosa di simile nelle battute iniziali della “Logica dell'astratto”.¹⁵ Heidegger parla di un venire alla luce (*sich herausbringen*, letteralmente “portarsi fuori”) del nascosto, Gentile parla di un'attualizzazione dell'essere che viene tolto dalla sua esistenza immediata. Per il filosofo dell'attualismo “pensare” significa negare l'immediatezza dell'essere, negare la sua

estraneità al pensiero, con l'avvertenza che quanto viene negato non è qualcosa che riesca a costituirsi *prima* del suo essere negato, ma è qualcosa che si costituisce, che vive solo in quella negazione.

Das Verborgene, il nascosto di Heidegger, è invece ciò che ancora non si è dischiuso; per cui, se il dischiudersi, il disvelarsi è il corrispondente dell'attualità gentiliana, il nascosto è ciò che si costituisce *prima* della presenza. Ne consegue che mentre per Gentile il nascosto è un'ombra che vive solo nell'atto della sua negazione compiuta dal pensiero, per Heidegger il nascosto è il sottosuolo che precede l'apparire di ciò che domina nel dischiudersi, e in cui l'essere si raccoglie quando si sottrae all'apparire.

In questo sottrarsi dell'essere è contenuta la possibilità dell'oblio che, a giudizio di Heidegger, si è storicamente verificato con Platone quando l'essere è stato identificato con l'idea, e questa, invece di significare la visione (*ideîn*) dell'ente, ha significato l'ente nella dimenticanza del suo apparire, per cui l'essere, da presenza (*parousía*, *præsentia*, *Anwesenung*) di qualcosa, è diventato il qualcosa (*ousía*, *quidditas*, *Wassein*) che è presente. A causa di questo capovolgimento, l'essere è stato assorbito nell'ente, e il conseguente oblio della differenza ontologica ha determinato quell'assentarsi dell'essere per tutto il corso dell'Occidente, che, a quel punto, si è fatto attento alla sola vicenda ontica.

In questa assenza l'essere si è custodito nella sua "verità", intesa questa volta come *veritas*, come *Wahrheit*,¹⁶ in attesa di una nuova rivelazione in grado di ricondurre dal *Verborgen* all'*Unverborgenheit*, dal nascondimento alla manifestazione. Il rilievo alimenta la speranza heideggeriana che proprio noi, in quanto ultimogeniti della terra che ha vissuto il tramonto del senso custodito dalla parola *phýsis*, siamo i più idonei a divenire precorritori di quell'alba in cui si assisterà di nuovo all'*a-létheia* dell'essere.

¹ M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles' Physik B, 1* (1940-1958); tr. it. *Sull'essenza e sul concetto della physis. Aristotele, Fisica, B, 1*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 193.

² Ivi, p. 254.

³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 25. Recita il testo

tedesco: "Was sagt nun das Wort *physis*? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z.B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben, kurz, das aufgehend-verweilende Walten".

⁴ Id., *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942-1943); tr. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 141.

⁵ "Giuridica" è l'interpretazione di W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (1933); tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1978. "Sociale" è invece l'interpretazione di R. Mondolfo, *Polis. Lavoro e tecnica*, Feltrinelli, Milano 1982.

⁶ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 299: "Il testo di Anassimandro è la più antica parola del pensiero occidentale. Nella sua versione abituale esso recita: 'Là dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed essere giudicate per la loro ingiustizia'". Seguendo la lettura di J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1914, Heidegger accetta come testo originario di Anassimandro solo la seconda parte che così traduce: "Lungo il mantenimento; essi lasciano infatti appartenere l'accordo e quindi anche la cura riguardosa dell'uno per l'altro (nella risoluzione) del disaccordo" (ivi, p. 347).

⁷ Ivi, p. 347.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Aristotele, *Fisica*, Laterza, Bari 1973, Libro II, 192 b, 21.

¹⁰ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 321.

¹¹ Id., *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 257.

¹² Eraclito, fr. B 52.

¹³ Id., fr. B 123.

¹⁴ M. Heidegger, *Kants These über das Sein* (1962); tr. it. *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, cit., p. 407.

¹⁵ G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), in *Opere*, Sansoni, Firenze 1955, vol. V, pp. 169-170.

¹⁶ *Veritas* in latino e *Warheit* in tedesco derivano per Heidegger dall'etimo "war" che significa "custodia", donde *bewahren* (custodire), *verwahren* (preservare), *gewahren* (salvaguardare). Scrive in proposito M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 324: "Un giorno impareremo a pensare il termine verità (*Wahrheit*) a partire dalla salvaguardia (*Wahrniss*) dell'essere; e che l'essere, in quanto essere-presente, rientra in essa".

11.

Il pensiero come *lógos*

Lungo è il cammino più
necessario del nostro pensiero.
Esso conduce verso quel semplice
che rimane da pensare sotto il
nome di *lógos*. Per ora ci sono
solo pochi segni che ci indicano il
cammino.

M. HEIDEGGER, *Lógos (Eraclito,
frammento 50)* (1951), p. 141.

Il pensiero aurorale, osserva Heidegger, fin dal suo inizio ha
connesso pensiero ed essere:

La prima scoperta dell'essere dell'ente, dovuta a Parmenide,
"identifica" l'essere con l'apprensione intuitiva dell'essere: *tò gàr autò
noeîn estín te kai eînai*.¹

L'identità parmenidea di pensiero ed essere, qui richiamata
da Heidegger, risulta di difficile comprensione per chi,
nell'ambito dell'antropologia e del senso comune, è abituato a
considerare il pensiero come un attributo dell'uomo. Come
l'uomo ha il corpo, così ha il pensiero. Ad avvalorare questa
convinzione è la stessa definizione greca: *ánthropos: zôion
lógon échon*, dove il pensiero (*lógos*) è inteso come una
proprietà posseduta (*échon*) da quell'animale (*zôion*) che è
l'uomo (*ánthropos*).

Come *animal rationale*, l'uomo col pensiero accoglie l'essere,
e, ponendoselo di contro con le categorie logiche, se lo
rappresenta a guisa di oggetto. Questa conclusione, che
esprime il senso del soggettivismo moderno,² è il frutto di una
lenta, ma continua e graduale incomprensione del rapporto

esistente tra essere e pensiero, il cui inizio è da ricercarsi nella degradazione del *lógos* a “discorso”, “proposizione”, “parola”, “logica”.

La logica è nata come scienza del pensare, dottrina delle regole e delle forme del pensato. In essa tutti coloro che pensano trovano il loro sostanziale accordo. Nella comunicazione, per destituire di valore il pensiero altrui, si dice che “non è logico”, per rafforzare il proprio si ricorre abitualmente all’espressione “è logico”. La logica è considerata da sempre una scienza sicura, degna di fiducia. Anche se qualcuno rovescia l’ordine di alcune parti tradizionali, qualcun altro esclude il valore di determinati procedimenti, altri ancora recano aggiunte desunte dalla gnoseologia e dalla psicologia, nel complesso domina una confortante unanimità che rassicura e libera da ogni preoccupazione circa l’essenza del pensare.

Custodito e protetto dall’impianto logico, l’uomo occidentale ha perduto oltre al senso dell’essere anche quello del pensare. Alla domanda: “Che cosa significa pensare?” non è in grado di fornire altra risposta se non l’esposizione delle regole logiche che, dice Heidegger: “sono state inventate dai maestri di scuola e non dai filosofi”.³ La logica infatti nacque quando la filosofia greca, giunta alla sua fine, si trasformò in un affare di scuola, di organizzazione, di tecnica. E, scrive Heidegger: “Questo accadde quando l’*eón*, l’essere dell’ente, fu inteso come *idéa* e, come tale, divenne ‘oggetto’ dell’*epistéme*”.⁴

La logica, come scienza delle idee, e quindi delle proposizioni a cui le idee vengono affidate secondo regole, nacque quando la separazione tra essere e pensare s’era già compiuta, per cui la logica e la sua storia non sono in grado di dir nulla né di fornire alcun chiarimento circa quell’identità tra pensare (*noeîn*) ed essere (*eînai*) che Parmenide aveva posto all’inizio del suo poema. Il sentiero avviato da quell’identità procede tra la logica e la scienza “senza neppure toccarle” perché sia l’una che l’altra, secondo l’espressione heideggeriana: “non pensano”.⁵

Nei dualismi si esercita solitamente il gioco della logica tradizionale, il loro superamento è illogico perché originario, “originario perché greco (*ursprünglich, d.h. griechisch*)”.⁶ La greicità qui richiamata è quella del pensiero aurorale che precede la greicità scolastica che ha espresso la scissione

essere-pensiero, in cui è riconoscibile la posizione fondamentale dello spirito dell'Occidente. Questa scissione ha una superiorità sulle altre perché tutte le rappresenta. In essa il pensiero non solo è opposto all'essere, ma determina questa opposizione in maniera così radicale da trasformare l'essere in proprio oggetto. Non a caso con Cartesio l'essere sarà riconoscibile come essere solo a partire dal pensiero.

Nella traduzione occidentale *lógos* è reso con *ragione*. E in effetti, scrive Heidegger:

Senza dubbio il *lógos* contiene un richiamo alla ragione come misura direttiva del fare e non fare. Tuttavia, che cosa può la ragione se si mantiene insieme con la non-ragione e con l'anti-ragione (*Un-und-Widervernunft*) sullo stesso piano di una medesima dimenticanza, che trascura di riflettere sulla provenienza essenziale (*Wesensherkunft*) della ragione e di impegnarsi in questo suo venire a noi (*Ankunft*)? Che cosa può fare la logica, *loghiké* (*epistémé*), di qualunque specie essa sia, se noi non cominciamo mai a prestare attenzione al *lógos* e a seguire la sua essenza principale?⁷

Il senso onnicomprensivo del *lógos*, che pareggia il senso onnicomprensivo dell'essere, è illuminato dall'uso greco del verbo *léghein* che, nella lettura di Heidegger, significa "stendere" e insieme "raccolgere". Tale senso si ripropone nelle parole tedesche *legen* e *lesen* spesso collegate con preposizioni e sostantivi, come *ährenlesen*, *traubenlesen* che significano "mietere", "vendemmiare", dove l'azione di *raccolgere* il frumento o l'uva non ha altro senso che quello di *stendere* il raccolto in ordine e tenerlo insieme. Nella raccolta c'è un senso di scelta (*erlesen*) perché essa non è un semplice accostare qualsiasi elemento, ma è un trascegliere che viene prima (*vorlesen*) della stessa raccolta.

Il *lógos* è dunque quel raccogliere che lascia le cose stese davanti insieme: "*beisammen-vor-liegen lässt*",⁸ dove il *lassen* non è un lasciare indifferente, ma è cura (*anliegen*) che le cose siano lasciate come l'essere le ha esposte. Il loro giacere (*keîsthai*) nell'esposizione è la loro presenza (*parousía*) che custodisce la loro verità (*a-létheia*). Il *lógos* è dunque quella raccolta originaria in cui la *phýsis* dispiega le cose, esponendole a quella manifestazione (*pháinesthai*) o presenza che le accoglie.

Solo questo senso originario di *lógos* consente di comprendere il senso derivato di *léghein* come *dire*. Il dire, in

cui si articola il linguaggio, non è un fatto fonico che appartiene all'uomo, come poc'anzi s'è visto a proposito della *ratio*. Separato dal *lógos*, il linguaggio perde la pregnanza del suo esser-segno e diventa *flatus vocis* immiserito nella più piatta convenzionalità.

Il linguaggio è nato quando l'uomo s'è messo in cammino verso l'essere. Con la parola, l'uomo che sta nel raccoglimento dell'essere (*lógos*) raccoglie a sua volta (*léghein*) l'ordine con cui l'essere espone gli enti. Siccome la parola è vera quando il raccogliere (*léghein*) da essa operato riproduce l'insieme raccolto dell'essere (*lógos*), il dire (*léghein*) dell'uomo presuppone l'udire (*akoúein*) quell'annuncio raccolto in cui l'essere si esprime. Come il dire, così anche l'udire non è un fatto fisico. Infatti, scrive Heidegger:

Noi riteniamo erroneamente che l'uso degli organi fisici dell'udito sia l'udire vero e proprio. [...] In realtà noi non udiamo perché abbiamo orecchi, ma abbiamo orecchi perché udiamo. [...] Noi siamo veramente tutt'orecchi quando abbiamo completamente dimenticato gli orecchi e la semplice impressione del suono.⁹

La possibilità del linguaggio è custodita dalla disponibilità all'ascolto di tutte le cose. L'uomo ascolta (*hört*) tutte le cose perché appartiene (*zugehört*) a quel tutto raccolto (*lógos*) in cui le cose dimorano. Non è quindi l'uomo a possedere il linguaggio (*ánthropos: zôion lógon échon*) ma è la *phýsis* che, come *lógos*, possiede l'uomo (*phýsis: lógos ánthropon échon*) e gli mutua il linguaggio.

Dimenticare questa originaria appartenenza al *lógos* è farsi sordi alla sua parola, è ridurre la parola a fatto privato, a *idía phrónesis* che si sottrae a quell'*homo-logheîn* che consiste nel far tutt'uno (*hómo*) col *lógos* (*logheîn*). Superare l'*idía phrónesis* nell'*homologhía* non significa allora raggiungere un accordo, ma trovarsi d'accordo all'interno del *lógos* in cui si è già. Questo accordo può essere impedito solo dalla sordità e dalla cecità di quanti non hanno orecchi e occhi per il *lógos*, sono "i sordi, i ciechi, gli istupiditi" cui fa riferimento Parmenide,¹⁰ ed Eraclito là dove dice che "coloro che non raccolgono la voce del *lógos* sono simili ai sordi".¹¹

Tra *lógos* e *homologheîn* esiste un'alterità, una non-coincidenza che non consente al sapere che si trattiene nel *lógos* di possederlo. L'alterità tra *lógos* e *homologheîn* è ciò che

consente al *lógos* di essere *ab-solutus*, cioè indipendente, e all'uomo di essere se stesso, cioè ricercante e, quindi, dipendente dal *lógos*.

In questa alterità si colloca l'*éros* platonico e l'*órexis* aristotelica, ossia quell'amore per il sapere che non è possesso, quel tendere appassionato che si accompagna alla perenne possibilità dell'errore. L'alterità, che concede spazio all'*éros*, impedisce al pensiero umano che dimora nel *lógos* di considerarsi esso stesso *lógos*, e di scambiare l'insieme raccolto dall'essere con quanto è raccolto dall'attività unificatrice della ragione.

In questo equivoco è caduto il pensiero moderno a partire da Cartesio, il cui *cogito*, invece di misurarsi sul *lógos*, ha assunto se stesso a misura di tutte le cose, precludendosi così la possibilità di giungere all'essere vero. Alla verità come manifestazione è subentrata la verità come certezza soggettiva, alla presenza del tutto raccolto (*lógos*) l'oggettività del tutto unificato (*ratio*), alla filosofia come amore la scienza come possesso e dominio, all'essere che domina (*walten*) e dominando perdura (*verweilen*) è subentrato il dominio dell'uomo il quale, prevaricando e oltrepassando i limiti dell'ospitalità concessagli dal *lógos*, ha reso così inospitale il mondo da ritrovarsi, nel nostro tempo, senza patria (*heimatlos*). Contro questa possibile tracotanza s'era già espresso Eraclito là dove dice:

Non ascoltando me, ma il *lógos*, è saggio convenire che tutto è uno (*Ouk emoû, allà tou lógou akoúsantas homologheîn sophón estin èn pánta eînai*).¹²

Nell'interpretazione abituale il frammento significa che noi dobbiamo ascoltare il *lógos* perché ha qualcosa da dirci. Questo qualcosa sarebbe appunto "*Èn pánta*", a proposito del quale Heidegger osserva:

Un'infinita molteplicità di sensi è racchiusa in queste due parole pericolosamente inoffensive. [...] *Èn pánta* non è ciò che il *lógos* enuncia. *Èn pánta* dice in quale maniera il *lógos* dispiega il suo essere. [...] *L'èn pánta* di cui parla la sentenza di Eraclito ci dà il semplice cenno nella direzione di ciò che il *lógos* è.¹³

Il *lógos* come *èn pánta* è l'apertura dell'orizzonte unitario (*èn*) della totalità (*pánta*) che dissolve l'apparente isolamento dei singoli molteplici (*idiótes*). *L'èn* non si mostra in se stesso,

ma presentando il molteplice (*tà pánta*). Esso è come la luce che, al dire di Eraclito, governa tutte le cose presenti: "*tà dè pánta oiakízei keraunós*" e, pur condizionando la visibilità, resta in se stessa invisibile. Come la *moîra* di Parmenide che, impartendo le parti, destina alla presenza tutte le cose presenti, così l'*én* di Eraclito non è la totalità delle cose presenti, ma è la presenza che condiziona ogni presente, o, come dice Heidegger: "il raccoglimento dell'invio alla presenza".¹⁴

Quest'ultima precisazione vuole evitare il risolvimento dell'*én* nel *pánta*, risolvimento che sta alla base di ogni forma di immanentismo o comunque di ogni riduzione ontica del senso dell'essere. Da questa eventualità ci mette in guardia Eraclito per il quale:

L'Uno, l'unico Saggio non accoglie eppure accoglie il nome di Zeus (*Èn tò mounon léghesthai ouk ethélei kai Zenòs ónoma*).¹⁵

Come mai? La risposta è contenuta nell'antitesi. Se l'*én* è colto come *lógos*, ovvero come ciò che, presentando ogni cosa presente, non può essere esso stesso una cosa presente *fra* le altre o *sopra* le altre, come è appunto Zeus, a cui la *moîra* ha attribuito una parte sia pure quella suprema, allora l'Uno non accoglie il nome di Zeus. Ma se l'*én* è colto come *pánta*, allora il tutto delle cose presenti appare sotto il governo della cosa presente suprema, e l'Uno si vede investito del nome di Zeus.

Accogliere il nome di Zeus significa entificare l'essere, pensarlo non più come ciò che presenta gli enti, ma come ciò che si identifica con l'ente, sia che si tratti della totalità dell'ente (*tà pánta*), sia che si tratti dell'ente supremo (Zeus). A questo punto la differenza tra panteismo e teismo è irrilevante. In entrambi i casi, infatti, si è voluto dare un nome all'essere, dove dare un nome significa conoscere, possedere in un sapere sicuro ciò che si sottrae a ogni sapere, raccogliere in un concetto determinato ciò che sfugge a ogni raccoglimento e a ogni determinazione, perché è il raccoglimento stesso che, inviando alla presenza, determina.

Il teologismo, nato dall'ambiguità del *lógos* come *èn pánta*, si è affermato per tutto il corso dell'Occidente, lasciando la sua impronta nel razionalismo metafisico e scientifico contrassegnati dall'oblio dell'essere e dalla conseguente assolutizzazione dell'ente. In ciò risiede la vera *hýbris* di cui

parla Eraclito: “È necessario spegnere la tracotanza (*hýbris*) più che un incendio”.¹⁶ La tracotanza è la dis-misura dell’uomo che, nella direzione teologica, pretende un sapere totale e assoluto, dando un nome all’essere. La riduzione della dis-misura è indicata ancora una volta dall’*homologheîn* che, “piegandosi alla misura del *lógos*”, ne custodisce l’indicibilità e con essa l’irriducibilità alle proprie private opinioni (*idía phrónesis*). Piegarsi alla misura del *lógos* che ci trascende è dunque l’essenza della saggezza (*sophón*).

¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 44, p. 327. Il riferimento è a Parmenide, fr. B 5.

² Cfr. Parte VIII: “La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell’umanismo”.

³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 130.

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, Lezione I, p. 41: “*Die Wissenachafft denkt nicht*”.

⁶ Id., *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 108.

⁷ Id., *Lógos (Heraklit, Fragment 50)* (1951); tr. it. *Lógos (Eraclito, frammento 50)*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 142.

⁸ Ivi, p. 143.

⁹ Ivi, pp. 145-147.

¹⁰ Parmenide, fr. B 6.

¹¹ Eraclito, fr. B 34.

¹² Id., fr. B 50.

¹³ M. Heidegger, *Lógos (Eraclito, frammento 50)*, cit., pp. 149-150.

¹⁴ Ivi, p. 150.

¹⁵ Eraclito, fr. B 32.

¹⁶ Id., fr. B 43.

12.

La verità come *alétheia*

Se traduciamo *alétheia*, invece che con “verità”, con “svelatezza”, allora questa traduzione non è solo più letterale, ma contiene anche l’indicazione che induce a pensare e a ripensare il concetto abituale di verità, come conformità dell’asserzione, in quell’orizzonte non ancora capito della svelatezza e dello svelamento dell’ente.

M. HEIDEGGER, *Dell’essenza della verità* (1930-1943), p. 144.

Una volta colta l’originaria identità tra pensare ed essere, la verità non si lascia più intendere come corrispondenza tra i due termini (*adæquatio rei et intellectus*), ma come manifestazione, non-nascondimento (*a-létheia*) dell’essere. In questa accezione la verità non è una proprietà dell’essere, perché è l’essere stesso che, esponendosi e presentandosi, si sottrae al nascondimento e appare come verità. “Se l’esser presente comporta il non-esser-nascosto, essere e verità sono lo stesso.”¹

Nessuna meraviglia quindi che nella storia dell’Occidente il senso originario della verità si sia smarrito in corrispondenza allo smarrimento del senso dell’essere, determinando così un passaggio dalla verità come manifestazione (*alétheia*) alla verità come corrispondenza del conoscere con il suo oggetto (*orthótes, adæquatio*), quindi alla verità come certezza di ciò

che è posto dalla rappresentazione soggettiva (*cogito*), e infine alla verità come presenza disponibile nell'orizzonte dominato dalla volontà di potenza che vuole se stessa (*Wille zur Macht*).

Queste figure derivate dispongono di un certo valore veritativo, ma nessuna di esse può essere assunta come verità originaria. Ciò che le accomuna è la riduzione della verità ad attributo del soggetto che, a seconda delle varie epoche, è rappresentato dalla *diánoia* aristotelica, dall'*intellectus* tomista, dal *cogito* cartesiano e dalla nietzscheana *volontà di potenza*. In questo modo la verità, da manifestazione dell'essere, è divenuta certezza del pensare e del volere umano, e in questa accezione s'è conservata per tutto il corso dell'Occidente.

Questo cambiamento del luogo (*Ort*) della verità, dall'essere all'uomo, è da imputarsi a Platone che, ponendo l'*alétheia* sotto il giogo dell'idea, ha separato in *idéa* e *ideîn* i termini originariamente uniti nell'*alétheia*. Prima di Platone, all'essere, pensato come *phýsis*, era intimamente congiunto il *phaínesthai*. Heidegger rintraccia un segno di questa unità originaria nell'etimologia di *phýsis* e di *phaínesthai* e nell'equivalenza delle rispettive radici "*phu*" = "*pha*".

L'apparire è dunque dell'essere. Ma l'apparire è tanto *alétheia* quanto *dóxa*. *Dóxa*, prima di significare "opinione" o "gloria" nel senso mondano, significava "tenersi nella luce (*phuá*)". In questo senso si parlava di *dóxa* a proposito della gloria di Dio, che successivamente fu estesa agli *áristoi*, e infine agli enti che godevano di un certo valore o di una certa particolare considerazione. In questi successivi passaggi si assiste a una progressiva soggettivazione della *dóxa*, che perde il suo originario significato di "stare nella luce" per assumere quello di "opinione soggettiva", di "apparenza", che può anche non essere verace per la particolare prospettiva con cui si coglie ciò che viene alla luce.

Accanto alla non-latenza dell'ente, accanto alla sua verità c'è quindi anche l'apparenza, la *dóxa*. L'implicanza dei due termini, ricorda Heidegger, costituisce uno dei motivi fondamentali della tragedia greca. Nell'*Edipo re* di Sofocle, per esempio, Edipo, che all'inizio è il salvatore dello Stato nel pieno splendore della sua gloria e della benevolenza accordatagli dagli dèi, viene allontanato da questa apparenza – che non è

una semplice veduta soggettiva che Edipo ha di se stesso, ma ciò in cui si verifica l'apparire del suo esserci – fino a che si verifica la non-latenza o verità del suo essere come uccisore del padre e profanatore della madre. Il tragico, che conduce da quell'inizio glorioso a questa fine orribile, è una lotta continua fra l'apparenza (o latenza della vera identità di Edipo) e la verità (o non-latenza del suo vero essere).²

Ma l'apparenza (*dóxa*) non si limita a occultare la non-latenza dell'essere (*alétheia*), ma occulta anche se stessa presentandosi come vero essere. Infatti, scrive Heidegger:

L'apparenza non si limita a far sì che l'ente appaia quello che propriamente non è, essa non si contenta di dissimulare l'ente di cui è apparenza, ma occulta, come tale, se stessa, in quanto si mostra come essere. Dato che l'apparenza dissimula così, essenzialmente, se stessa, occultando e travisando, diciamo giustamente che l'apparenza inganna. Questo inganno risiede nell'apparenza stessa. È solo per il fatto che l'apparenza stessa inganna, che essa può ingannare l'uomo, collocandolo così in un'illusione. Ma l'illudersi non è che uno dei modi, fra gli altri, per cui l'uomo si muove nel triplice mondo ove si intersecano l'essere, la nonlatenza e l'apparenza.³

L'apparire, che fa tutt'uno con l'essere, in quanto manifestazione dell'essere nell'ente, determina nel contempo il nascondimento e l'oblio dell'essere ogniqualevolta, con l'assolutizzazione dell'apparire dell'ente, si riduce l'essere a niente. Nell'apparire si decide dunque la fedeltà o meno all'essere, il *richiamo* a esso o il suo *oblio*, che coincidono rispettivamente con la verità dell'essere o con la *dóxa*. Da quest'ultima dipende l'errore, ovvero quel trattenersi nell'apparenza scambiandola per non-latenza. Se l'apparire manifesta e insieme nasconde l'essere, ne consegue che l'essere si costituisce solo "*nell'apparenza e contro l'apparenza*",⁴ contro cioè la sua assolutizzazione, che ha luogo ogni volta che l'apparire dell'essere è ridotto all'apparire dell'ente, per cui dell'essere ne è niente.

A questo punto occorre de-cidersi, cioè separare la via che conduce all'essere da quella che conduce al non-essere e all'apparenza. A questa decisione ci invita Parmenide là dove, scrive Heidegger, all'inizio del suo poema separa:

1. La via che conduce all'essere, che è in pari tempo la via che porta nella non-latenza. Questa via è imprescindibile. 2. La via che conduce al non-essere, via che in realtà non può essere percorsa; come tale è

impraticabile. [...] In base alla meditazione su queste due vie si possono fare i conti con la terza che ha il medesimo oggetto della prima, ma non conduce all'essere. [...] È la via della *dóxa* nel senso dell'apparenza.⁵

La via dell'apparenza presenta una pericolosa ambiguità; gli uomini che la percorrono sono detti da Parmenide "bicefali". Essa, infatti, pur dando l'impressione di procedere lungo la via dell'essere, trapassa nella "via impraticabile" del non-essere, nel tentativo contraddittorio e alienante di annullare l'essere, perdendosi nell'orizzonte dell'ente. È infatti l'ente che "appare" sulla via della *dóxa*, e che viene accolto senza distinguere l'essere che, stando di là dall'ente, si annuncia nei suoi *sémata*.

Identificare l'essere con i suoi *sémata*, non distinguere cioè l'essere dall'ente, significa avviarsi, senza saperlo, lungo quella "via impraticabile" contrassegnata dall'oblio dell'essere, e quindi dalla sua riduzione a non-essere. La via del non-essere non è altro che la via della *dóxa*, vista nel suo aspetto più alienante, che è quello dell'ambiguità della manifestazione-nascondimento dell'essere stesso. L'alienazione di coloro che errano lungo la via della *dóxa* è infatti quella di chi "non sa ritrovarsi" nell'essere *in cui è già*.

L'essere che viene dalla latenza tende a occultarsi nell'apparenza. Custodirlo "*nell'apparenza contro l'apparenza*" significa cogliere con Eraclito l'oppositività, il *pólemos* come struttura dell'essere. L'essere cioè è ciò che viene alla luce (*a-létheia*) dal suo contrario (*léthe* = latenza) e ama rifugiarsi nel suo contrario (*dóxa* = apparenza).

Siccome la verità è un accadimento integrale, la verità ospita anche la sua negazione, che ha luogo quando vi è spazio solo per l'ente e non per l'orizzonte entro cui l'ente accade. Ma concedere spazio solo all'ente, come appunto fa la *dóxa*, significa, al limite, non concederglielo affatto, perché l'ente è, finché è l'ulteriorità dell'essere che lo fa essere. La dimenticanza di questa ulteriorità è ciò che riconduce la terza via, quella della *dóxa*, alla seconda, che è "impraticabile", perché diretta al non-essere. L'ospitalità che la verità concede alla propria negazione è ciò che consente a quest'ultima di dominare dall'interno la verità, assumendo essa stessa l'apparenza di verità. Ciò non determina solo l'oblio dell'essere, ma anche l'oblio dell'oblio che ne rende più

difficile il superamento.

A *lantháno*, che in greco non significa “nascondere”, perché è usato nel senso intransitivo di “stare nascosto”, di ritenersi quasi in un riparo, in una custodia, si collega la forma media *epilanthánomai*, “oblio”. Alla filologia, che comprende con estrema chiarezza questo passaggio, sfugge il senso custodito, che è quello dell’insediarsi dell’oblio nella dimora stessa della verità. A questo proposito, scrive Heidegger:

L’uomo moderno, che fa di tutto per dimenticare il più rapidamente possibile, dovrebbe pur sapere cos’è l’oblio. Ma non lo sa. Ha dimenticato l’essenza del dimenticare, ammesso che mai vi abbia riflettuto in modo sufficiente, cioè che lo abbia pensato collocandolo nell’ambito essenziale dell’obliatezza (*Vergessenheit*). Questa indifferenza di fronte all’essenza dell’oblio non dipende solo dal carattere frettoloso della vita moderna. Ciò che accade in tale indifferenza viene esso stesso dall’essenza dell’oblio, che ha la proprietà di sottrarsi e di essere risucchiato nel vortice stesso del suo occultamento.⁶

Il mondo moderno non capisce l’intimo rapporto che intercorre fra *lantháno* ed *epilanthánomai* perché non capisce che occultamento e oblio non dipendono dall’uomo, ma dalla struttura veritativa dell’essere, che si presenta (*a-létheia*) assentandosi (*lantháno*), onde consentire all’ente di apparire come esso è. Nell’assentarsi della presenza c’è un senso di “riparo”, di “custodia”; l’assentarsi dell’essere, cioè, custodisce la presenza dell’ente come tale, e nello stesso tempo la propria alterità rispetto alle cose presenti, sì da evitare di essere identificato con l’ente che pure rende presente. Per questo Eraclito dice: “La natura ama nascondersi (*Phýsis krýptesthai phileî*)”.⁷

Ma come è possibile questo nascondimento? Non è forse la *phýsis* ciò che emerge, ciò che sboccia da se stesso come lo sbocciare di una rosa? *Phýsis* e *krýptesthai* non sono contrapposti, ma reciprocamente implicantisi. Infatti è il sottrarsi dell’essere ciò che consente il dispiegamento dell’ente, in quanto si custodisce come essere, in quanto si nasconde. La *phýsis* allora ama (*phileî*) il *léthe* nel senso che ne ha bisogno, come del luogo in cui l’essere custodisce la sua identità differenza dall’ente. L’oblio di questa differenza conduce all’identificazione dell’essere con l’ente e quindi alla considerazione dell’essere come niente. In questo oblio è

raccolta la storia nichilista dell'Occidente che, dimentica del segreto dell'essere, si vede costretta a errare tra gli enti.

Alla verità come manifestazione si oppongono due tipi di nonverità: la non-verità come nascondimento (*die Unwahrheit als Verbergung*) e la non-verità come erranza (*die Unwahrheit als die Irre*).

Se la verità è manifestazione, il *non* della non-verità è la negazione della manifestazione, il non-disvelarsi. Se la verità è uscir fuori dal nascondimento, se è il non (*a-*) del nascosto (*léthe*), il nascondimento è essenziale alla verità come il vinto è essenziale al vincitore. Il nascondimento non è occultamento di questo o quell'ente, ma è quell'orizzonte che precede e accompagna la manifestazione di ogni ente. La verità, infatti, nell'atto in cui manifesta un ente, lo strappa dal nascondimento precedente, e al tempo stesso, proprio perché disvela quell'ente, lascia essere nel nascondimento la totalità degli enti.

Se il non-nascondimento è l'essenza della verità, il nascondimento che precede e accompagna ogni disvelamento veritativo è la non-essenza della verità, è il *segreto* (*Geheimnis*) che precede ogni disvelamento, e a cui ogni parziale disvelamento, in quanto oscuramento della totalità, di nuovo si rapporta.

Se l'uomo dimentica il segreto che accompagna il parziale disvelarsi degli enti, per volgersi esclusivamente agli enti che gli sono manifesti, allora si allontana dall'essere ed erra tra gli enti. L'errare (*irren*) dell'uomo tra gli enti è la non-verità come *errore* (*Irrtum*). L'uomo che come *ec-sistente* è aperto alla totalità dell'ente che rimane nascosto (*segreto*), obliando il segreto *in-siste* esclusivamente sull'ente manifesto e, così insistendo, erra tra gli enti (*errore*).

Ora, come il segreto, in quanto non-manifestazione, è la *non-essenza* della verità (*Un-wesen der Wahrheit*) che nella manifestazione consiste, così l'erranza, in quanto attenzione esclusiva agli enti manifesti, nella dimenticanza del segreto dell'essere, è l'*anti-essenza* dell'essenza della verità (*Gegenwesen zum Wesen der Wahrheit*). Col disvelarsi di questo o quell'ente si avvera il segreto come nascondimento dell'essere; con la dimenticanza del segreto si avvera l'errore come erranza tra gli enti manifesti. L'essenza della verità è

quindi sospesa tra la non-essenza della verità (oscurità come segreto) e l'antiessenza della verità (oscurità come oblio del mistero e conseguente errare tra gli enti).

Siccome all'essere appartiene un nascondersi che, diradando, lascia trasparire la luce, l'essere appare originariamente nella luce di un sottrarsi che nasconde. Il nome di questa radura che lascia trasparire la luce è *alétheia*.⁸

L'incomprensione dell'*alétheia* rende gli uomini simili agli asini, di cui parla Eraclito, che "prendono la paglia piuttosto che l'oro (*ónous sýrmat' àn helésthai mállon è krusón*)".⁹ Ciò capita perché i più (*hoi polloî*) cercano il vero nella dispersione del molteplice anziché nella semplicità dell'Uno che, dispiegando il molteplice, si ritrae. Alla base di questo comportamento c'è una motivazione: l'Uno non si lascia prendere perché nel dispiegare si ritrae, mentre gli enti dispiegati, essendo esposti e a disposizione, si lasciano manipolare, assecondando così la volontà di potenza che anima quanti hanno dimenticato e perso di vista la potenza dell'essere.

Sulla traccia di Eraclito, Heidegger ha così mostrato l'essenzialità del *lêthe*, che non è pura dimenticanza umana, ma alterità dell'essere che è assente rispetto alla presenzialità delle cose. Questa alterità è intesa, con Eraclito, non come *lontananza* dell'essere rispetto all'uomo, ma come *eccessiva vicinanza*. In questo senso, scrive Heidegger:

Noi crediamo troppo facilmente che il segreto di ciò che è da pensare sia ogni volta qualcosa di remoto e giaccia profondamente celato sotto strati di occultamento difficilmente penetrabili. In realtà esso ha il suo luogo essenziale nella vicinanza che avvicina ogni essere presente che avviene e che custodisce ciò che è avvicinato. Ciò che costituisce l'essere della vicinanza, per il nostro modo di rappresentazione abituale che si immerge tutto in ciò che è presente e nel suo impiego, è troppo vicino perché sia per noi possibile, senza preparazione, sperimentare e pensare in modo adeguato rettamente la potenza della vicinanza.¹⁰

Essendo noi essenzialmente e strutturalmente nell'essere, l'essere ci è troppo vicino (*zu nächts*) per poterlo mettere a fuoco oggettivandolo, così come si oggettivano tutte le cose. L'impossibilità dell'oggettivazione dell'essere, se da un lato esprime la sua intrascendibilità, dall'altro richiede un modo d'accostamento differente da quello proprio della nostra abituale rappresentazione che, vincolata al piano oggettivo,

non è in grado di cogliere ciò che non è oggetto. Per questo è necessaria una preparazione, che è possibile solo nella filosofia originata dalla *meraviglia*. La meraviglia dischiude l'*alétheia* perché allontana dall'abitudine astratta dell'attenzione ontica che, dice Heidegger: "possiede lo strano potere di dis-abituarcisi dall'abitare nell'essenziale".¹¹ Essenziale è la scoperta del *léthe* che custodisce il movimento dialettico intrinseco all'emergere del vero come *a-létheia*.

¹ M. Heidegger, *Nietzsche Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 220.

² Id., *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 116.

³ Ivi, p. 118.

⁴ Ivi, p. 117.

⁵ Ivi, pp. 120-121. Il riferimento è a Parmenide, fr. B 2, B 6.

⁶ M. Heidegger, *Alétheia (Heraklit, Fragment 16)* (1943); tr. it. *Alétheia (Eraclito, frammento 16)*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 180-181.

⁷ Eraclito, fr. B 123.

⁸ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930-1943); tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 156.

⁹ Eraclito, fr. B 9.

¹⁰ M. Heidegger, *Alétheia (Eraclito, frammento 16)*, cit., p. 191.

¹¹ Id., *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, vol. II, Lezione II, p. 22.

13.

La storia come *epoché*

Storia dell'essere significa destino dell'essere (*Seinsgeschichte heisst Geschick von Sein*), nelle cui destinazioni (*Schickungen*) sia il destinare sia l'impersonale (*das Es*) che destina trattengono la loro manifestazione. Trattenersi si dice in greco *epoché*. Donde il parlare di epoche del destino dell'essere.

M. HEIDEGGER, *Tempo ed essere* (1969), pp. 106-107.

La verità come *alétheia* e la non-verità come segreto hanno messo in chiaro che il non-essere-nascosto dell'ente, quindi la sua verità, oscura la luce dell'essere, sicché l'essere si trattiene in se stesso mentre si scopre nell'ente, questo nascondersi-rivelandosi è chiamato da Heidegger *Geschick* dell'essere.

Il termine *Geschick* può essere reso con "sorte", "destino", "ventura". Esso traduce il senso espresso dal *tò chreón* di Anassimandro, che, "secondo necessità", assegna il soggiorno limitato agli enti, poi prevaricanti, oppure il senso custodito dalla *moîra* di Parmenide che, imparziale, impartisce a ogni ente la parte che gli tocca in sorte. Così chiarito, il termine *Geschick* rivela un duplice significato: quello abituale di *sorte* e *destino* (da *Schickung* = decreto) e quello più originario che, nel richiamo a *schicken* (mandare, inviare), esprime "invio", "avvento", "ventura".

Parlare di *Geschick* dell'essere significa allora dire che l'essere ha come suo *destino* (*moîra*) o struttura necessaria (*tò chreón*) la sorte di venire nell'ente sottraendosi, sicché la sua ventura, il suo presentarsi coincide col suo assentarsi. In questa definizione noi troviamo richiamati i concetti fondamentali del pensiero aurorale e precisamente: la *phýsis* come sbocciare e dispiegarsi e l'*alétheia* come implicanza di presenza e assenza, secondo quella sorte e quel destino che sono custoditi nel segreto dell'essere.

L'assentarsi dell'essere, che avviene in occasione dell'accadere dell'ente, non smentisce l'affermazione, più volte ripetuta, secondo la quale l'essere è la stessa presenza dell'ente, perché l'ente può essere veramente presente come quell'ente che è, solo se l'essere nel presentarlo si sottrae, sì da concedere all'ente di soggiornare veramente nell'essere, come quell'ente che è. Il sottrarsi dell'essere, allora, non indica il precipitare dell'ente nel nulla ma indica quell'assentarsi dell'essere in quanto essere, affinché possa presentarsi l'essere di quell'ente che avviene nella *radura* (*Lichtung*) dell'essere, a proposito della quale Heidegger scrive:

Il sostantivo *Lichtung* (radura) deriva dal verbo *lichten* (diradare). L'aggettivo *licht* (rado) è lo stesso di *leicht* (lieve, leggero). *Etwas lichten* (diradare qualcosa) significa: rendere qualcosa rado, libero, aperto, per esempio liberare in un posto il bosco dagli alberi. Lo spazio libero e aperto che ne risulta è la *Lichtung*, la radura. Il rado nel senso di ciò che è libero e aperto non ha nulla in comune, né linguisticamente né quanto alla cosa stessa, con l'aggettivo *licht* nel significato di "chiaro". Ciò va tenuto presente per la diversità tra *Lichtung* (radura) e *Licht* (luce). Nondimeno sussiste la possibilità di una connessione oggettiva tra i due termini. La luce può cadere infatti nella radura, nel suo spazio aperto, e lasciarsi avvenire il gioco di chiaro e scuro. Ma giammai è la luce a creare per prima la radura, bensì quella, la luce, presuppone questa, la radura. Ma la radura, l'aperto, è libera non solo per il chiaro e lo scuro, per l'eco e il suo perdersi, per il risonare e il suo smorzarsi. La radura è l'aperto per tutto ciò che viene alla presenza e che ne esce.¹

Lichtung, reso con *radura*, esprime in termini poetici il destino (*Geschick*) dell'essere che è quello di presentarsi assentandosi, per consentire il libero accadere dell'ente. Con la parola "destino" non si deve intendere alcunché che alluda alla necessità del prodursi di qualcosa, come nel caso del principio di causalità che, anticipando necessariamente l'ente, esclude la

possibilità del suo non-essere in quel rapporto cogente di causa-effetto che, come s'è visto, non appartiene solo alla scienza, ma anche alla metafisica ontica. Se così fosse il destino dell'essere non concederebbe il libero accadimento dell'ente, ma creerebbe una situazione analoga a quella presieduta dalla logica del principio di ragion sufficiente, che intende appunto anticipare l'accadimento dell'ente con la preesistenza di determinate ragioni, in riferimento alle quali un determinato accadimento *deve* effettuarsi.

L'assentarsi dell'essere, a favore del libero accadimento dell'ente, è l'*epoché* dell'essere, la sua "sospensione", a proposito della quale Heidegger scrive:

Questo luminoso mantenersi in sé con la verità della propria essenza, possiamo chiamarlo *epoché* dell'essere. Questo termine, di origine stoica, non significa qui, come in Husserl, il metodo della sospensione dell'atto tetico della coscienza nell'oggettivazione. L'"epoca" dell'essere appartiene all'essere stesso. Essa è pensata a partire dall'oblio dell'essere.²

Questa sospensione o *epoché* della rivelazione dell'essere è ciò per cui l'essere è *epocale*, ossia si rivela per epoche.³ La metafisica occidentale, che nella sua attenzione all'ente ha obliato l'essere, determinando quell'esito nichilista che vede la riduzione dell'essere a niente, è un'epoca dell'essere, l'epoca della sua *epoché*, della sua assenza. Nella storia della metafisica l'essere si è annunciato, di volta in volta sottraendosi: nel *lógos* di Eraclito, nella *moîra* di Parmenide, nell'*idéa* di Platone, nell'*enérghēia* di Aristotele, nell'*ens creatum* dei filosofi medioevali, nell'*essere oggettivo* di Kant, nel *concetto assoluto* di Hegel, nella *volontà di potenza* di Nietzsche. In queste figure l'essere si è dato (*es gab* = c'era) sottraendosi, sicché la storia della metafisica occidentale è essenziale alla storia dell'essere, come epoca dell'annuncio della sua assenza.

La sorte (*Geschick*) epocale dell'essere, che si annuncia sottraendosi, è il fondamento e l'origine della storicità (*Geschichtlichkeit*) dell'essere. La storia (*Geschichte*) è la ventura (*Geschick*) dell'essere, che nelle varie epoche si annuncia assentandosi.

La continuità della storia non è da pensarsi come successione di epoche, "quasi un nastro, un filo che annoda le

epoche",⁴ sì da poterle dedurre l'una dall'altra. La storia non è di epoca in epoca, ma da quell'*epoché*, che è l'assentarsi dell'essere, alle epoche che, di volta in volta e in forme sempre diverse, testimoniano quel custodirsi dell'essere che è il suo rifiutarsi. Infatti, scrive Heidegger:

Ciò che propriamente accade è l'abbandono dell'ente da parte dell'essere (*Seinsverlassenheit des Seienden*); accade cioè che l'essere abbandona l'ente a se stesso e in ciò si rifiuta.⁵

Il rifiutarsi dell'essere è il consentire all'ente di emergere e di apparire. Il rifiutarsi è l'*ad-venire* (*Ge-schick*) dell'essere all'ente, è la storia (*Geschichte*) come rapporto contingente di essere ed ente, come apparire e sparire di quest'ultimo nell'ambito permanente dell'essere.

La *tradizione* è il tradursi delle varie epoche nell'*epoché* dell'essere che tutte le custodisce e le rende significanti. Ciò che è da pensare nelle varie epoche è ciò che solitamente non si pensa, perché custodito nell'*epoché* dell'essere, nel suo rifiutarsi. Pensare la storia (*Geschichte*) è pensare questo rifiuto, è sottrarsi quindi alla storiografia (*Historie*) che, come scienza storica modellata sulle scienze fisiche e regolata dal principio di causalità, è incapace di comprendere il destino dell'essere, che si sottrae a ogni causalità e a ogni ragion sufficiente.

Lo *storiografismo*, che è il sottoprodotto in cui si immiserisce lo storicismo, è l'ambiente in cui l'uomo non si rifà alla storia, ma alla rappresentazione della storia. Questo fenomeno è particolarmente evidente nell'epoca moderna che, in coerenza col proprio soggettivismo, ha sostituito il mondo (*Welt*) con l'immagine del mondo (*Weltbild*).⁶ Ciò si spiega col fatto che ogni epoca, dopo un inizio contrassegnato da un massimo di rivelazione unito a un minimo di occultamento, si conclude con un massimo di occultamento congiunto a un minimo di rivelazione. L'epoca metafisica, iniziata con la massima rivelazione dell'essere nella *phýsis*, si è conclusa con il massimo occultamento della *phýsis* a opera del soggettivismo moderno, che ha raggiunto il proprio apice nel volontarismo soggettivistico di Nietzsche.

L'estrema povertà della nostra epoca (*die dürftige Zeit*), che è seguita al trionfo dell'uomo sulla *phýsis*, è forse il segno del capovolgimento dell'epoca stessa in una nuova rivelazione

dell'essere. Nel frattempo, a parere di Heidegger, la situazione è contrassegnata da una duplice carenza: "Che più non son gli dèi fuggiti, né ancor sono i venienti".⁷ In armonia con lo spirito di povertà del tempo, il compito del pensiero è di ripetere ciò che originariamente fu detto. La tradizione (*Überlieferung*) è da riprendersi come ripetizione (*Wiederholung*), il pensiero (*Denken*) come pensiero-memorativo (*Andenken*), come ricordo (*Erinnerung*) o interiorizzazione (*Innerung*) di quanto nel passato s'è rivelato, nel futuro forse si rivelerà, e nel presente "è", come rifiutantesi.

La comprensione del passato è la comprensione del pensiero aurorale, in cui l'essere si concede nella luce, per sottrarsi subito nell'"epocalità" dell'Occidente, con cui inizia il declino, il crollo, la soppressione, la dimenticanza e soprattutto l'inconsapevolezza. Infatti, scrive Heidegger:

La storia dell'essere inizia con l'oblio dell'essere, perché l'essere trattiene in sé la propria essenza, la differenza tra essere ed ente. La differenza resta esclusa. È obliata. [...] L'oblio della differenza, con cui inizia il destino dell'essere per compiersi in esso, non è però una mancanza, ma l'evento più ricco e più ampio in cui ha luogo e si decide la storia occidentale del mondo. È l'evento della metafisica. Ciò che ora è, si trova nell'ombra del precedente destino dell'oblio dell'essere.⁸

L'inizio è quindi a un tempo tenebra, perché, scrive Heidegger: "nasconde prima di scoprire, ed è in questo nascondersi che l'essere si apre".⁹ Siccome i tesori della tradizione occidentale sono collocati tutti all'inizio, e in seguito sono solo conservati come intatti e nascosti, l'inizio che illumina la tradizione illumina la comprensione della sua negatività. Il nostro tempo, solo ripercorrendo il tempo aurorale, è nella possibilità di avvertire in tutta la sua drammaticità lo smarrimento in cui si muove la storia della sua terra, che è appunto terra del tramonto.

¹ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens* (1969); tr. it. *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980, pp. 172-173.

² Id., *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 314.

³ La connessione tra il termine "epoca" e il greco *epoché* già compare in J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (1679), in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1961, p. 667, dove si legge: "Il termine 'epoca (époque)' deriva da una parola greca che significa 'fermarsi (s'arrêter)'. La ragione per cui ci si ferma in un punto è per considerare quel punto come un luogo di riposo per tutto ciò

che è giunto prima e giungerà dopo, onde evitare in questo modo anacronismi, vale a dire quella specie di errore che fa confondere i tempi”.

⁴ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 162.

⁵ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 740.

⁶ Id., *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit.

⁷ Id., *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1944); tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 57. Il riferimento è alla poesia di F. Hölderlin, *Brot und Wein* (1801); tr. it. *Pane e vino*, in *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, vol. II, p. 112.

⁸ M. Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, cit., p. 340.

⁹ Id., *Moirā (Parmenides, VIII, 34-41)* (1952); tr. it. *Moirā (Parmenide, VIII, 34-41)*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 164.

14.

La filosofia come *éros*

Ogni interrogare essenziale della filosofia permane necessariamente inattuale. E questo sia perché la filosofia si spinge molto più avanti del suo presente attuale, sia perché essa ricongiunge il proprio presente al suo remoto e iniziale passato: in ogni caso la filosofia permane un genere di sapere che non solo non si lascia attualizzare ma, al contrario, sottopone alla propria misura il tempo.

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla filosofia* (1935-1953), p. 20.

Philosophía è una parola greca. Occuparsi di filosofia è incamminarsi nel mondo greco che è mondo filosofico. Chiedere che cos'è la filosofia significa chiedere il senso della nostra storia iniziata nel mondo greco.

Come s'è visto, solo la lingua greca è *lógos*, il suo dire è nominare la cosa stessa. Le altre lingue, pur esprimendosi in forma logica, o proprio per questo, hanno smarrito il senso custodito dal *lógos*; il loro dire è nominare gli enti, nel senso di conoscerli, possederli, sistemarli, ordinarli, utilizzarli.

Tendere al *lógos* infrangendo le barriere logiche è *éros*. Animato da questo *éros*, il filosofo ha un'unica aspirazione: volgersi al *lógos* dove l'ente è raccolto nell'essere, corrispondergli nel senso dell'*homologheîn*, che, nel superamento dell'*idía phrónesis*, consente di parlare come

parla il *lógos*.¹

A questo punto chiedere che cos'è la filosofia non significa cercarne l'essenza o l'idea che la definisce, secondo quel procedimento a cui ci ha abituato la logica di Platone e di Aristotele, ma significa chiedere che cos'è *lógos*, che cos'è *sophós*, che cos'è *èn pánta*. A queste domande si può rispondere solo filosofando, ossia entrando in rapporto con i filosofi, dialogando con loro nel tentativo di cor-rispondere (*ant-worten*) all'essere che ci convoca. Nel corrispondere alla convocazione è l'essenza dell'uomo, in quanto e-sposto e quindi dis-posto all'essere; rifiutarsi è venir meno, non solo alla filosofia, ma all'essenza stessa dell'uomo.

La filosofia nasce dal *páthos* della meraviglia, che sorge quando ci si sottrae all'abituale considerazione dell'ente. *Páthos* significa "subire l'azione di"; filosofare è subire l'azione dell'essere. Ciò che desta meraviglia, infatti, non è l'essenza di questo o quell'ente, ma che in generale ci sia l'ente piuttosto che il nulla.² Per questo la filosofia greca si raccoglie intorno alla domanda che cos'è l'ente in quanto ente, ovvero, in quanto "è". *L'epistéme theoretiké* che ne nasce non è scienza teoretica come l'ha definita l'Occidente, ma è quell'essere esperto (*epistámenos*) a vedere (*theoreîn*) l'essere che trattiene l'ente dal niente.

Il domandare autentico che nasce dalla meraviglia non prevede di potersi trasformare in risposta. "Essere esperti a vedere" non significa aver esperito una volta per tutte l'essenza della verità, aver tolto definitivamente l'"a" privativa dell'ignoranza come nascondimento (*léthe*) del vero (*a-létheia*). Solo il senso comune (*Alltagsverstand*), che determina ogni abituale visione del mondo, crede che il sapere appartenga a colui che ha finito di imparare; in realtà sa autenticamente solo colui che deve imparare sempre di nuovo (*immerwieder*).

Per questo, dal punto di vista della sua incidenza nel mondo, la filosofia è un fallimento. Né essa può sperare qualcosa dal futuro, perché un'eventuale occupazione della mondanità da parte della filosofia si accompagnerebbe alla sua banalizzazione. Quando la filosofia comincia a costituirsi in lavoro di scuola è già tecnica ridotta a ruolo di scienza trasmissibile, oppure è moda indebitamente sfruttata per scopi di qualsiasi genere, a essa estranei, e piegata alle esigenze del

momento. La filosofia non serve per la costituzione di una civilizzazione, nel senso di facilitare l'edificazione della cultura, di ordinare la totalità dell'ente in una visione sinottica, in un sistema, la filosofia non può essere neppure l'organizzazione ultima delle scienze, perché, scrive Heidegger:

L'essenza della filosofia non è di rendere le cose più facili e leggere, ma al contrario di renderle più difficili e pesanti. E questo, non a caso: infatti il suo modo di comunicare appare inconcepibile e addirittura pazzesco per il senso comune. Il compito autentico della filosofia consiste in realtà nell'appesantimento (*Erschwerung*) dell'esserci storico e, in ultima analisi, dell'essere stesso. L'appesantimento conferisce alle cose, all'ente, il loro peso (d'essere). E questo perché? Perché l'appesantimento costituisce una delle condizioni fondamentali, essenziali, per la nascita di tutto ciò che è grande: in primo luogo il destino di un popolo storico e delle sue opere. Destino però c'è solo là dove un vero sapere sulle cose domina l'esistenza. Le vie e le prospettive di un tale sapere sono aperte dalla filosofia.³

La filosofia certamente non è cosa comoda. Quando ci si vuole servire della filosofia per sistemare i problemi, allora questo sfruttamento in vista di risultati pratici intende la filosofia come un deposito, come uno scrigno costantemente disponibile per tesaurizzare quegli elementi che possono venire chiamati in causa quando se ne ha bisogno. Eppure nemmeno in questo senso la filosofia ha carattere strumentale, per cui, scrive Heidegger:

È quanto mai esatto e perfettamente giusto dire che "la filosofia non serve a niente". L'errore è soltanto di credere che, con questo, ogni giudizio sulla filosofia sia concluso. In realtà resta ancora da fare una piccola aggiunta sotto forma di domanda: se cioè, posto che *noi* non possiamo farcene nulla, non sia piuttosto la filosofia che in ultima analisi è in grado di fare qualcosa *di noi*, se appena c'impegniamo in essa.⁴

In noi la filosofia genera l'inquietudine che spezza ogni sapere costituito e disponibile, ogni consorte, ogni comunanza di idee, addirittura il calore della solidarietà umana che nasce dal "mettersi d'accordo". La distanza infatti che separa il nostro sapere dal *lógos*, e che ci impedisce di essere noi stessi il *lógos*, genera quella perenne tensione, quel *lógos* platonico, quell'*órexis* aristotelica, quel "non ascoltate me, ma il *lógos*" che Eraclito rivolgeva a quanti, curiosi, gli avevano fatto visita per sapere di lui e della filosofia.

Questa tensione non è un difetto rispetto a un'ideale

pienezza umana, ma è costitutiva dell'uomo, la cui essenza abita quella distanza che intercorre fra il sapere e la perenne possibilità di errare. In questa tensione è l'*éros*, un sentimento trascurato nei secoli dalla razionalità occidentale che, impegnata a pensare i prodotti del pensiero, ne ha perso di vista la natura amorosa, che si traduce in quel gravitare di tutto l'uomo sull'essere, quasi preso nella sua cattività.

In opposizione al pensiero come calcolo e produzione, che raccoglie intorno a sé la scienza e la tecnica, il pensiero come amore, che anima la filosofia, vede tradursi il proprio pensare (*Denken*) in un ringraziare (*Danken*) l'essere che senza fine (*unendlich*) si gratifica all'uomo. Nell'infinità del dono è custodita la perennità della filosofia.

¹ Cfr. il capitolo 11: "Il pensiero come *lógos*".

² Cfr. il capitolo 4: "La domanda filosofica in Heidegger e Jaspers".

³ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, pp. 22-23.

⁴ Ivi, pp. 23-24.

Parte terza

IL LINGUAGGIO DEL PERIODO ASSIALE

Nel periodo assiale l'uomo prende coscienza dell'essere come *Umgreifende*, di se stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere il carattere terribile del mondo e la propria impotenza. Pone domande radicali.

K. JASPERS, *Origine e senso della storia* (1959), p. 20.

15.

Il periodo assiale dell'umanità

Fino a oggi l'umanità è vissuta di ciò che è avvenuto nel periodo assiale, di ciò che allora è stato pensato e creato.

K. JASPERS, *Origine e senso della storia* (1959), p. 26.

Dall'itinerario speculativo percorso da Heidegger nella sua interpretazione dei presocratici emerge, fra tutte, un'esperienza originaria che si raccoglie intorno all'essere pensato come *phýsis*, da cui gli enti traggono il loro essere (*pýnai*) e il loro manifestarsi (*phaínesthai*). Essendo l'essere ciò che costituisce gli enti nei loro limiti (*péras*), l'essere è in sé *ápeiron*: ciò a proposito del quale è impossibile tracciare limiti, per cui è *intrascendibile e inoggettivabile*.

Questi concetti stanno alla base anche della concezione jaspersiana dell'essere come *Umgreifende* che, comprendendo e delimitando ogni cosa, sempre si sottrae a ogni tentativo di comprensione e limitazione, a cui è stato sottoposto dalle numerose ipotesi *ontologiche* affermatesi nella storia del pensiero. Al loro posto deve subentrare la *periecontologia* che si rapporta all'essere come i presocratici alla *phýsis* quando componevano i loro "*perì phýseos*".

Alla base non c'era il tentativo di comprendere l'essere per organizzarlo in un sistema costituito, ma quella meraviglia che nasce non da ciò che si domina, ma da ciò che ci trascende e, trascendendo, stupisce. Di fronte alla trascendenza non c'è risposta o sapere che possa considerarsi come sapere definitivo, ma c'è il farsi più radicale della domanda che si

ripropone al di là di ogni risposta conseguita.

Nella domanda che chiede dell'essere (*Seinsfrage*) è custodita l'essenza metafisica del pensiero. La metafisica infatti è un interrogare *perì phýseos*, o come dice Jaspers: un *fragen nach dem Sein*, un interrogare l'essere al di là di ogni sistemazione ontologica, nello spazio periecontologico che si dischiude ogni qualvolta si riscatta l'essere dal sistema, per lasciarlo sussistere come problema.

Se la "meta-fisica" è quel pensare, oltre gli enti (*metà tà physiká*), la trascendenza dell'essere, non si dà un *sapere* metafisico, perché in questo caso l'essere sarebbe trasceso e compreso dal sapere. La metafisica è possibile solo come *domanda inesauribile*. Il trascendimento, in cui Jaspers colloca questa domanda, non è da intendersi come trascendimento dell'essere, perché, una volta trasceso, l'essere cesserebbe di essere l'intrascendibile e la metafisica, ricadendo nell'ambito della fisica, vedrebbe smascherata l'illusione nascosta nella pretesa dell'oltre (*metá*).

Il pensiero trascendente, in cui si esprime la metafisica, è quel pensiero che si colloca oltre gli enti nell'ascolto problematico dell'inesauribile messaggio dell'essere, la cui parola è "cifra", e il cui senso è problema senza fine. In questo spazio può annunciarsi il sacro, attraverso sentieri che nulla hanno a che fare con il sapere e la logica che al sapere ha dato forma e assetto. Sono i sentieri della fede, intesa come ulteriorità rispetto al sapere, come si conviene di fronte a ciò che infinitamente trascende. Il pensiero "meta-fisico", nell'accezione jaspersiana del termine che fa riferimento a quel pensiero che pensa oltre e al di là (*über hinaus*) dell'ente, è rintracciabile in quello che Jaspers chiama "periodo assiale dell'umanità".

Un asse della storia mondiale, supposto che ne esista uno, dovrebbe essere trovato *empiricamente*, come un fatto valido, come tale, per tutti gli uomini, compresi i cristiani. Tale asse dovrebbe essere situato nel punto in cui fu generato tutto quello che, dopo d'allora, l'uomo ha potuto essere, nel punto della più straripante fecondità nel modellare l'essere umano; esso dovrebbe essere, per l'Occidente, per l'Asia e per tutti gli uomini senza riguardo a un determinato contenuto di fede, se non empiricamente cogente e palese, perlomeno così convincente dal punto di vista della penetrazione empirica, da dar vita a una struttura comune di autocomprensione storica per tutti i popoli. Questo asse della

storia appare dunque situato intorno al 500 a.C., nel processo spirituale svoltosi tra l'800 e il 200. Lì si trova la più netta demarcazione della storia. Allora sorse l'uomo come oggi lo conosciamo. A quest'epoca diamo per brevità il nome di *periodo assiale*.¹

In questo periodo, ricorda Jaspers, si concentrano i fatti più significativi e determinanti per il volto che andrà via via assumendo l'umanità. In Cina vissero Lao-Tzu e Confucio che posero le basi del pensiero cinese. In India apparvero le *Upanisad*, meditò Buddha, e, come in Cina, si esplorarono tutte le possibilità del pensiero fino allo scetticismo e al materialismo, alla sofistica e al nichilismo. In Iran Zarathustra diffuse l'eccitante visione del mondo come lotta tra il bene e il male. In Palestina fecero la loro apparizione i profeti da Elia a Isaia, Geremia, fino al Deutero-Isaia. La Grecia vide Omero, i poeti tragici, i filosofi: Talete, Anassimandro, Eraclito, Parmenide. Con tutto ciò che questi nomi implicano, si può dire che quasi contemporaneamente in Cina, in India e in Occidente presero forma la storia e il pensiero nei termini in cui ancora oggi noi li conosciamo.

Fornire una spiegazione biologica del periodo assiale è una parafrasi dell'enigma, e cattiva per giunta, perché trascura il fatto evidente che non tutta l'umanità, biologicamente coeva, non tutti gli uomini che a quel tempo popolavano la terra raggiunsero quelle tonalità di pensiero e di espressione che solo pochi uomini, anzi pochissimi, conseguirono nelle tre zone geografiche sopra citate. Nel periodo assiale non è in gioco tutta l'umanità, ma una sua piccola frazione, nelle cui espressioni sono rintracciabili i caratteri che l'uomo andrà via via assumendo nei periodi successivi, sì da potersi sempre riconoscere ciò che, in quel periodo, è stato espresso.

Senza dubbio anche la preistoria ha la sua importanza, ma spiritualmente essa non è storia, perché questa esiste solo dove vi è una coscienza del tempo e del suo trapassare. È nella coscienza di questo trapassare che l'uomo, animato dal desiderio di eternarsi, lascia traccia di sé in quelli che oggi, dal punto di vista oggettivo, si chiamano reperti, testimonianze, documenti, ma che soggettivamente erano rudimentali e, se si vuole, ingenue espressioni ispirate dalla volontà di opporsi al divenire cosmico.² Da questa volontà che si oppone trae origine la coscienza dell'uomo e la sua storia. La storia, è bene

ricordarlo, non è mai oggetto, ma sempre soggetto; essa è raccolta in quella frazione del passato che si lascia assimilare e ricondurre al presente, in cui l'uomo si esprime e da cui parte per scoprire le proprie origini. La preistoria, pur essendo in effetti la base di tutto, è di per sé ignota e come tale inaccessibile al riandare della coscienza.

Ricondurre l'uomo alla preistoria invece che alla sua storia significa interpretarlo ancora una volta biologicamente, e quindi dimenticarne l'essenza che quotidianamente lo differenzia dal mondo animale. Di questo s'è già detto.³ Qui basterà ricordare che l'uomo, che quanto ad adattamento al mondo è biologicamente inferiore agli animali, presenta una superiorità coscienziale che gli deriva proprio dalla carenza della sua struttura biologica.⁴ A questo punto perché cercare l'essenza dell'uomo nella naturalità biologica della preistoria, che procede per semplici e progressive differenziazioni fisiologiche, una volta che si è individuata la sua specificità nella superiorità coscienziale che ha la storia come suo campo di manifestazione? Quando si ha a che fare con l'uomo, infatti, ciò che interessa non è tanto l'animalità (*zôion*) con cui l'uomo, per via della sua carenza istintuale, ha scarsa parentela, quanto il *lógos* che lo possiede (*lógos échon*), e, possedendolo, lo dischiude a quelle possibilità che all'animale sono inaccessibili. A differenza dell'animale, infatti, l'uomo sa che deve morire e, scrive Jaspers:

Nel rifiuto di questa situazione limite, egli sperimenta l'eternità nel tempo, la storicità come manifestazione dell'essere, nel tempo l'obliterazione del tempo. La sua coscienza storica si identifica con la coscienza dell'eternità [...]. La storia, sia essa un interludio tra condizioni astoriche, oppure una penetrazione nel profondo, sempre conduce nella sua interezza, anche sotto forma di sconfinato disastro, fra pericoli e ripetuti naufragi, alla manifestazione dell'essere tramite l'uomo.⁵

Le grandi comunità sorte prima del periodo assiale sono caratterizzate da una visione non problematica dell'essere. I fondamentali problemi umani sono inseriti in un sapere sacro di carattere magico, non aperti all'irrequietezza della ricerca, a parte alcuni emozionanti tentativi che però restano senza seguito. In ogni caso, osserva Jaspers: "Il problema del senso non è espressamente posto. È come se la risposta precedesse la domanda".⁶ Non così nel periodo assiale, dove, scrive

Jaspers:

La novità di quest'epoca, in tutti e tre i mondi in cui si è espressa, è costituita dal fatto che l'uomo prende coscienza dell'essere come *Umgreifende*, di se stesso e dei suoi limiti. Egli viene a conoscere il carattere terribile del mondo e la propria impotenza. Pone domande radicali. Di fronte all'abisso anela alla liberazione e alla redenzione. Comprendendo coscientemente i suoi limiti si propone obiettivi più alti. Incontra l'assolutezza nella profondità dell'esser-se-stesso e nella chiarezza della trascendenza.⁷

L'essere, che fino allora aveva affidato la sua parola al mito, ora l'affida al *lógos*, che, a differenza del mito, non offre indicazioni o risposte, ma approfondisce domande, penetrandole nella loro radicalità. Compreso dal *lógos*, il mito diventa materiale di un linguaggio che, invece di rispondere, interroga la *týche*, gli dèi, la Sfinge. Quanto è stato eternato dal mito in una dimensione astorica viene ripensato dal *lógos* come passato umano, le cui conseguenze si lasciano scorgere nelle sequenze drammatiche della tragedia, che segue il nesso di colpa ed espiazione nel corso delle generazioni. Dalla calma del fato si passa all'inquietudine degli opposti e delle antinomie. L'inaudito diventa manifesto. L'essere si dispiega al di fuori della scissione tra soggetto e oggetto, in cui si vedrà costretto dalla logica matematica dimentica del *lógos*.

Per il *lógos* l'essere è coincidenza degli opposti che realizzano un'unità incomprensibile per il pensiero speculativo oggettivante. Sollecitato dal *lógos*, qualche uomo si sottrae alla vicenda associata dei suoi simili che commerciano quanto il quotidiano mette a loro disposizione, si ritira nel deserto, nella foresta o sui monti, come eremita scopre la potenza creativa della solitudine, e infine ricompare nel mondo come sapiente, saggio, profeta. Se è filosofo, guarda le stelle sollecitando il riso di una servetta trace.⁸ Ha inizio la separazione tra abbandono del pensiero e sua cura, tra senso comune e filosofia.

Già all'inizio di questo risveglio dello spirito autenticamente umano, l'uomo che vi partecipa è circondato dal ridicolo, che rende insignificante per i più la sua consapevolezza di appartenere a un'età tarda, addirittura decadente. Il senso della catastrofe imminente incombe su quanti, accattivati dal pensiero, concretano nell'imminenza storica la fugacità del reale, e perciò vengono sollecitati a porre piani e riforme che

non hanno un valore giuridico, come ha creduto la successiva cultura occidentale, ma un valore metafisico. Questo almeno è il senso della *díke* di Anassimandro, del *pólemos* di Eraclito, fino alla *politeía* di Platone.

Il periodo assiale, con la sua intuizione dell'essere come *Umgreifende*, non giunse a compimento, ma si estinse sul nascere a opera di quella *téchne* che già Platone nel *Simposio* definisce "arte del produrre che fa passare qualsiasi cosa dal niente all'essere".⁹ Dopo secoli di incubazione, la *téchne*, come sconcerto metafisico che fa passare qualcosa dal *niente* all'*ente*, esplode come scoperta dell'Occidente nella potenza della sua aggressione. La sua tematizzazione e la sua presa di coscienza rappresentano per Jaspers *il secondo periodo assiale*, il cui futuro resta aperto a forme imprevedibili:

A partire dalla fine del Medioevo il mondo occidentale creò in Europa la scienza moderna e con essa, dopo la fine del XVIII secolo, l'era della tecnica, il primo avvenimento interamente nuovo nella sfera spirituale e materiale dopo il periodo assiale.¹⁰

Di fronte a questa successione, Jaspers si pone due domande: perché dei motivi espressi dal periodo assiale solo la trama scientifico-tecnica s'è svolta in termini così grandiosi da definire nella sua totalità una cultura? Perché un simile evento s'è verificato solo in Occidente specificandone il volto "come mai nessun altro evento dall'inizio dei ricordi storici"?¹¹

¹ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1959); tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, pp. 19-20.

² Si veda a questo proposito U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 11: "La metafora gnostica".

³ Cfr. il capitolo 5: "L'uomo come luogo della manifestazione dell'essere".

⁴ A differenza degli animali, infatti, l'uomo dispone solo di generiche e imprecise pulsioni e non di quegli istinti che, articolando un determinato modo di essere al mondo, garantiscono a ogni specie animale la sua sopravvivenza. Per effetto di questa carenza, l'uomo, per vivere, è costretto a costruire quel complesso di artifici, o tecniche, capaci di supplire l'insufficienza di quei codici naturali che, per gli animali, sono gli istinti. In questo scenario, i termini "anima" o "coscienza" possono essere pensati in riferimento alla radicale incompiutezza che caratterizza la natura umana di cui l'escogitazione tecnica è la compensazione. La tesi è antica. La troviamo nel *Protagora* (321a322a) di Platone, nella *Summa Theologiæ* (Parte I, Questione 76, articolo 5) di Tommaso d'Aquino, nella *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (Tesi III) di I. Kant. La stessa tesi è stata riproposta nell'Ottocento da J.G.

Herder, A. Schopenhauer, F. Nietzsche, e nel nostro secolo da A. Gehlen e H. Bergson. Per un approfondimento si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, Parte II: "Genealogia della tecnica: l'incompiutezza umana".

⁵ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., pp. 73-74.

⁶ Ivi, p. 74.

⁷ Ivi, p. 20.

⁸ Si veda a questo proposito H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (1987); tr. it. *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, il Mulino, Bologna 1988.

⁹ Platone, *Simposio*, 205 b-c. Sulla concezione platonica della tecnica si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 29: "Platone: la tecnica come espressione della razionalità e del nesso tra scienza e potenza", e capitolo 30: "Platone: tecnica e politica. La gerarchia delle tecniche e la politica come tecnica regia".

¹⁰ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 45. Sul "secondo periodo assiale" si veda Parte VIII: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo".

¹¹ Ivi, p. 88.

16.

Oriente e Occidente

La civiltà greca sembra un fenomeno periferico dell'Asia, da cui l'Europa si sarebbe separata in tempi antichi come da un grembo materno. A questo punto sorge l'interrogativo. Dove, quando e come è avvenuta la rottura? È possibile che l'Europa si perda ancora nell'Asia, nelle sue profondità, nel suo livellamento inconscio? [...] Asia-Europa è una cifra che accompagna l'intera storia universale.

K. JASPERS, *Origine e senso della storia* (1959), pp. 98-99.

Il rapporto fra Oriente e Occidente si annuncia già nel periodo assiale come una polarità interna che diventa via via sempre più decisiva. Già in Erodoto è espressa con una certa evidenza la coscienza dell'antitesi tra levante e ponente, nella cui contrapposizione il Greco, fondatore dell'Occidente, trova la via della propria progressiva identificazione. I Greci infatti hanno fondato il mondo dell'Ovest, ma in maniera tale che esso continua a esistere solo finché tiene il suo sguardo rivolto all'Oriente, si mette a confronto con esso, lo comprende e se ne distacca, adotta i suoi elementi e li rielabora fino ad appropriarsene, si impegna con esso in una lotta da cui trae, in termini sempre più occidentali, la propria identità.

I Greci e i Persiani, la divisione dell'Impero romano negli

imperi d'Occidente e d'Oriente, la cristianità occidentale e orientale, il mondo occidentale e l'Islam, l'Europa e l'Asia sono le successive forme assunte dall'antitesi in cui culture e popoli allo stesso tempo si attraggono e si respingono. Questa antitesi è stata in ogni tempo un elemento costitutivo in cui l'Occidente da un lato e l'Oriente dall'altro si sono riconosciuti. In questo senso, scrive Jaspers, è possibile dire che "la polarità Asia-Europa è una cifra che accompagna l'intera storia occidentale".¹ Il senso di questa opposizione è espresso dall'accentuazione di uno dei due termini che compongono l'antitesi: sfida (*Trotz*) e abbandono (*Hingabe*). Di fronte al dispiegarsi del reale nella sua interezza l'uomo del periodo assiale si domanda: perché il reale è così? Secondo Jaspers:

Questa domanda conduce alla sfida contro la radice della realtà o all'abbandono che non sfida, ma confida in ciò che non si lascia pensare.²

La domanda sull'essere e sul perché del suo aspetto (*eîdos*) risulta ancora una volta decisiva. L'atteggiamento che si assume come risposta risulta discriminante. La sfida, infatti, è ribellione (*Empörung*) all'essere, è rifiuto della felicità in quanto fuggevole nella corrente del continuo dissolvimento. Si sfida la precarietà del reale, non la si vuol assumere come propria, ci si ribella contro il fondamento da cui si è provenuti. Nella possibilità del suicidio, che nasce da un atteggiamento di sfida, sorge la tentazione di rendere di propria volontà ciò che senza l'intervento della propria volontà è toccato in sorte. Il nichilismo che accoglierà il destino dell'Occidente è già alle origini come rifiuto dell'essere e opposizione al suo accadere.

Oltre al rifiuto che la genera, la sfida contiene il principio della rivolta. Allora, scrive Jaspers: "*la sfida assume la forma dell'originaria volontà di sapere*",³ e più o meno affrettatamente propone risposte che esprimono dominio sull'essere e appropriazione della sua storia. Nasce l'anima occidentale che trova in Prometeo e in Adamo il senso della sfida aperta e la traccia della via da seguire. Infatti, scrive Jaspers:

Prometeo si rese colpevole perché portò coscienza, sapere e tecnica agli uomini abbandonati che Zeus voleva mandare in rovina. L'uomo occidentale trovò il senso della propria origine nella ribellione di Prometeo che, anche se incatenato alla roccia, non vien meno a se

stesso, ma è capace di una voce d'accusa che conquista nello smisurato dolore dell'impotenza, e che non abbandona la violenza finché la divinità non muta disposizione, ed egli non si sente disposto a riconciliarsi nell'abbandono. Questo mito richiama una colpa remota legata alle origini dell'uomo. Una colpa che, nel suo significato originario, può essere accostata al peccato originale. Il sapere, infatti, che fa dell'uomo un uomo e che gli offre tutte le possibilità connesse al suo effettivo futuro, respinge Adamo dal paradiso. Anche il Dio dell'Antico Testamento teme la pericolosa ascesa di Adamo, "Adamo è diventato come uno di noi", e con l'espulsione traduce un fatto accaduto in una decisione irrevocabile che continua ad avere la sua efficacia. La colpa originaria della libertà nascente è a un tempo la colpa originaria della violenza divina.⁴

Alla violenza dell'uomo che si erge nella sfida si accompagna quella dell'essere che si esprime nell'abbandono dell'uomo. Realizzandosi nella liberazione dall'essere (Adamo) o nel suo dominio (Prometeo), l'uomo occidentale si rende colpevole perché capovolge quel rapporto metafisico originario che prevede l'essere come dominante e l'uomo come custode di questo dominio. Di questo capovolgimento ha coscienza la tragedia greca che con Sofocle giunge a dire:

Molte sono le cose inquietanti (*deiná*)
Ma nessuna più dell'uomo (*deinóteros*).⁵

Deinóteros è l'uomo che si esprime nella sfida, è il violento, la cui violenza resta però sempre circoscritta dalla potenza dell'essere. Quest'ultima, nel coro dell'*Antigone*, è figurata dalla quiete del mare che ha il sopravvento sull'uomo che osa sfidarla, dalla fecondità della terra che prorompe sulla prepotenza dell'uomo che la sfibra con i suoi aratri, che la violenta con la caccia, con la cattura e con la sua animalità selvaggia.

Con la parola l'uomo esercita una violenza più oscura. Dominando tutte le cose che nomina, si arrischia in tutte le direzioni dell'essere, ma proprio allora si trova lanciato fuori da ogni via (*áporos*), fuori dalla quiete che gli è familiare, fino ad arrivare alla rovina (*áte*). Associandosi, crea nella violenza la *pólis* come luogo della sua dimora, ma proprio per questo resta *ápolis*, solitario, senza frontiere, in quanto egli stesso le ha poste.

Violentandolo col sapere e dominandolo con la *téchne*, l'uomo si espone alla potenza tranquilla dell'essere. Resta

aperto alla sua strapotenza come incidente, la cui comparsa è regolata dalla forza prorompente dell'essere, che, sottraendosi nella sua verità, *appare* sotto il giogo dell'uomo. Ma l'apparenza non convince, l'inquietudine non si riduce, l'uomo affina la sua sfida con l'astuzia, nel tentativo di ottenere in dono dal più potente quanto non è riuscito alla propria potenza. Nasce la preghiera propiziatrice, che però non appaga l'uomo che vuole sapere i disegni di Dio, il perché della propria impotenza, il senso del proprio limite, dello scacco, del naufragio della propria volontà di potenza.

Di fronte a tutto ciò la via dell'abbandono si fa seducente, ma prima di decidersi l'uomo vuole sapere, vuole conoscere il senso dell'inevitabilità dell'abbandono. Nasce la teodicea perché, scrive Jaspers:

L'abbandono esige per sé un fondamento. Il sapere che nasce e che alimenta la sfida connessa alla volontà di sapere deve servire all'abbandono che cerca di rendere tutto comprensibile partendo dalla divinità. [...] Di nuovo si ripropone la domanda relativa alla necessità di una compensazione, non in vista di un bilancio soddisfacente, ma in vista di un abbandono nella superiorità possibile dell'esserci che il singolo riconosce grazie alle risposte che si annunciano all'ombra di una concezione universale.⁶

Abbandonarsi sì, ma non ciecamente. A deciderlo deve essere la *ratio*, in cui la sfida trova a un tempo l'ultimo ripiego o l'ultima espressione. Mentre, osserva Jaspers:

Il vero abbandono rinuncia al sapere, perché si affida al fondamento dell'essere. L'abbandono è *autentico solo nel non sapere*, è l'annullamento dell'esserci nell'essere, senza che quest'ultimo possa essere conosciuto. Quando invece l'abbandono cerca una giustificazione nel sapere diventa inautentico, mentre la rassegnazione, intesa come fiducia attiva, è in grado, nel non sapere, di gettare uno sguardo nella trascendenza.⁷

Non è difficile scorgere nell'antitesi sfida e abbandono la differenza che andrà via via separando l'Occidente dall'Oriente. L'Oriente non ha mai contrapposto l'uomo all'essere, così da generare quella serie di dualismi in cui si è espressa a tutti i livelli la metafisica occidentale. L'uomo orientale non ha mai vissuto la sfida all'essere e quindi anche l'abbandono non è stato frutto di decisione, ma di originaria comprensione della totalità, avvertita come ospitante l'uomo. L'Oriente non ha avuto figure titaniche, mitizzate

nell'atteggiamento della sfida, non ha conosciuto la *adikía* di chi vuole comunque permanere al di là e oltre i propri limiti. In Oriente il *pólemos* ha assistito al succedersi secondo giustizia, non all'ostinazione tracotante. Il dominio dell'essere non è mai stato vissuto come problema, le espressioni imponenti della sua presenza onnicomprensiva (*Umgreifende*) hanno tenuto lontano la possibilità dell'oblio, di cui invece fu vittima l'Occidente nel corso della sua storia.

Oggi l'Occidente minaccia di travolgere l'Oriente con la sua logica di potenza. L'Oriente rischia di estinguersi senza che la sua parola possa essere intesa nel senso in cui è stata enunciata. Le prospettive nichiliste che si dischiudono non sollecitano l'inquietudine del pensiero. L'uomo, "il più inquietante tra le cose inquietanti", oggi appare acquietato dalla rassegnazione che nasce dall'impossibilità di mutare l'ordine delle cose.

Le conseguenze ultime che scaturiscono dall'originario atteggiamento di sfida, da quell'ergersi tracotante nei confronti dell'essere, ridotto a pura materia da utilizzare, non sono sentite come l'esito conseguente a un proprio atteggiamento scelto e rigorosamente attuato nella storia, ma sono interpretate come accadimento naturale, tipico cioè della natura dell'uomo, a cui non ci si può opporre, perché bisognerebbe "cambiare la natura". Non solo quindi il nichilismo con le sue conseguenze, ma anche le ipotesi correttive sono pensate nella direzione della sfida, che, intervenendo, ancora una volta cambia l'ordine delle cose secondo giustizia (*díke*) e natura (*phýsis*).

Si suppone cioè che la tecnica, ultima espressione occidentale della sfida, sia riducibile con la tecnica, per una sorta di dialettica che, opponendo al medesimo il medesimo, spera il diverso. In questa speranza non nasce neppure il sospetto che la negazione della negazione, così come è stata intuita da Eraclito, debba esprimere non la riduzione della sfida mediante l'intervento di un atteggiamento sfidante di segno diverso, ma la riduzione della prepotenza dell'uomo a favore della superiore potenza dell'essere.

Il periodo assiale, nella sua comprensione dell'essere come *Umgreifende*, ospita entrambe le possibilità: quella orientale e quella occidentale. In quel periodo, infatti, si ha coscienza

della possibilità dell'opposizione uomo-essere, ma il pensiero espresso è ancora voce del *lógos* che vive prima della divisione, e soprattutto prima della decisione o separazione dell'Occidente dalla comprensione unitaria e dominante dell'essere.

Presentare l'Occidente come una *de-cisione*, ossia come una separazione dalla verità dell'essere espressasi nel periodo assiale e maturatasi nel pensiero orientale, significa, nell'economia della storia universale, interpretare l'Occidente come una parentesi che, sia pure bimillenaria, resta insignificante nell'economia totale. La drammaticità nasce dal fatto che la potenza dell'Occidente ha raggiunto possibilità tali che le consentono la soppressione dell'Oriente e la riduzione del periodo assiale a semplice passato, in grado di suscitare al massimo curiosità, non certo indicazioni. L'accadere di questo evento segna, secondo Jaspers, la nascita di un uomo qualitativamente diverso da quello espresso fino a oggi perché generato dalla *téchne*, non dal *lógos*:

Dopo l'azione esercitata con la tecnica sulla natura, l'uomo si trova a dover subire la reazione del procedimento tecnico sulla propria essenza, che viene inevitabilmente modificata dalla produzione di massa, dalla trasformazione dell'esistenza in un meccanismo tecnicamente perfetto, dalla metamorfosi del pianeta in una sola grande fabbrica. Una volta che sarà avvenuto, come sta avvenendo, il distacco dell'uomo dal fondamento originario, l'uomo sarà abitatore della terra senza patria.⁸

In questa prospettiva svanisce ogni possibilità di giudizio, cioè non si può dire se l'uomo che si appresta a nascere sarà superiore o inferiore, perché a mutare non è solo il misurato, ma la misura. Rispetto al *lógos*, l'uomo della *téchne* è "smisurato", cioè "fuori-misura", e, a quanto pare, oggi proprio di questo trae vanto la civiltà occidentale nella sua dimenticanza della verità dell'essere e nella sua attenzione esclusiva alla produzione dell'ente.

¹ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1959); tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, p. 99.

² Id., *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 1006.

³ Ivi, p. 1008.

⁴ Ivi, p. 1009. Sull'origine dell'uomo come emancipazione dalla violenza divina si veda U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 14: "Il dramma divino", e

capitolo 15: "La violenza del Sé e la passione dell'Io". Da un altro punto di vista questo stesso tema ritorna in Id., *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, Parte I: "Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso".

⁵ Sofocle, *Antigone*, vv. 332-333.

⁶ K. Jaspers, *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., pp. 1012-1013.

⁷ Ivi, p. 1015.

⁸ K. Jaspers, *Origine e senso della storia*, cit., p. 131.

17.

La mediazione storiografica come mediazione cifrale

La filosofia ha bisogno della sua storia. Il pensiero presente si ritrova nel suo passato. Il modo in cui esso si riferisce al passato è notificato dalla sua stessa essenza.

K. JASPERS, *I grandi filosofi* (1957), p. 115.

Partendo dalla consapevolezza della “situazione spirituale del nostro tempo”,¹ l’impegno filosofico di Jaspers si esprime come impegno storico volto a recuperare, nei tempi in cui si esprime, il senso dell’essere che si è sottratto alla comprensione del nostro tempo:

Noi attingiamo forza dalle fonti storiche e vorremmo farci eco della profondità di ciò che una volta venne pensato, onde agevolarne l’appropriazione. Vorremmo fondarci originariamente sulla verità eterna e ascoltare ogni realtà il cui linguaggio ci porti a un salto. Vorremmo partecipare al passaggio nel mondo nuovo, ancora sconosciuto, che si sta rapidamente avvicinando – uccelli solitari fra quelli che volano verso la nostra epoca, gli esploratori, i cacciatori. Nel crepuscolo del nostro tempo, ci troviamo infatti sulla via del tramonto della filosofia europea e all’aurora della filosofia mondiale.²

Finché non sorge la nuova metafisica, che sia “nuova” nel senso di essere veramente “meta-fisica”, cioè cura dell’ulteriorità dell’essere e non ontologia o mera sistemazione degli enti, la filosofia non può esprimersi se non nella *ricomprensione storiografica*, dove alla risposta subentra la domanda, alla parola l’ascolto. Si tratta di ascoltare la verità espressa dai grandi filosofi, che non risiede in ciò che hanno

detto, ma nella trascendenza che si lascia cogliere attraverso ciò che hanno detto. Grandi sono, per Jaspers, quei filosofi che, sotto le apparenze del differente, dicono lo stesso (*das Selbst*):

Essi stanno nel tempo al di là del tempo. Ognuno, anche il più grande, ha certo il suo posto storico e porta il suo rivestimento storico, ma il contrassegno della sua grandezza è che egli non appare legato a questi rivestimenti storici, ma assume un carattere sovrastorico. Grande non è colui che coglie il suo tempo in pensieri, ma colui che tocca, con ciò, l'eterno. [...] Quando si rappresentano questi filosofi nella loro connessione si evidenzia un movimento nella "cosa stessa".³

Se l'attenzione è per la *stessa cosa da pensare*, non esistono situazioni storiche o geografiche che possano condizionare accostamenti e richiami. L'ermeneutica jaspersiana non soffre di simili limitazioni. Se la storia è il diverso manifestarsi dell'identico, la cura del filosofo deve essere per l'identico, non per il diverso. L'unica cosa che si richiede è l'*Einführung*, che corrisponde all'*homologheîn* heideggeriano,⁴ ovvero quel *sentire-con* i filosofi del passato la parola dell'essere che esige *con-senso*.

Le differenti parole in cui si trova espresso il senso dell'essere sono cifre che conducono a quell'ulteriorità che è intraducibile nella logica del pensato, perché questa si esprime in termini oggettivi universalmente comunicabili. La *mediazione storiografica*, scrive Jaspers, "lungi dall'allineare le parole dei filosofi come parti di un'unica verità complessiva",⁵ si pone come *mediazione cifrale* che, intendendo la parola come cifra, ovvero come a un tempo lumeggiante e adombrante, custodisce la distanza tra ciò che è direttamente detto e ciò che dal detto è a un tempo adombrato. Nella cura di questa distanza è mantenuta l'essenza della metafisica, come consapevolezza della povertà dell'uomo che non comprende (*umgreift*) l'onnicomprendività dell'essere (*Umgreifende*).

La metafisica, che si annuncia "nel crepuscolo del nostro tempo come tramonto della filosofia europea e aurora della filosofia mondiale", nasce dalle ceneri della logica dell'Occidente, che ha preteso di pensare l'essere in concetti, onde poterlo ordinare nei propri sistemi e significati. Da questi era bandita la contraddizione e quindi la grandezza della filosofia che si lascia cogliere proprio là dove produce le massime contraddizioni, rivelando, nella tensione logica,

l'impossibilità di concludere a una teoria finita che è negazione della trascendenza.

La tensione appartiene al filosofare, non all'essere a cui il filosofare si applica in modo infinitamente inadeguato. L'antinomico è, al limite della filosofia, come annuncio della trascendenza dell'essere. Filosofare non significa conciliare le antinomie, ma trascendere attraverso ogni antinomicità creata dalla filosofia a testimonianza dell'ulteriorità dell'essere che annunciandosi si sottrae. Lungo questa via il concetto deve cedere il posto alla *cifra*, la pretesa di comprensione alla consapevolezza dell'incomprensibile.

Sono per Jaspers esempi di cifralità: il mito di Platone che esprime l'impotenza del linguaggio logico e che, velando, lascia intravedere, senza distruggerlo, il mistero dell'inafferrabilità dell'essere; l'Uno di Plotino, che è inafferrabile e trascendente ogni umano pensiero costretto nella scissione di soggetto e oggetto; le dimostrazioni logiche della Scolastica che, come si può constatare in Anselmo, già presuppongono quel Dio che devono dimostrare. Il carattere tautologico del loro argomentare esprime il non-senso contenuto nella pretesa di conoscere Dio.

Così è di Cartesio, che assesta la filosofia nella scienza e, lungi dal crearne l'inquietudine con il dubbio, la tranquillizza con il metodo matematico; ma il circolo vizioso attende questa filosofia alle soglie della trascendenza. Il circolo non deve essere eliminato come vorrebbe la logica corrente, ma deve rimanere come vuole la filosofia, che ha cura dei suoi circoli quando deve esprimere la verità dell'inoltrepassabilità e dell'inafferrabilità dell'essere.

La scrittura cifrata trova le sue migliori espressioni in Kant, la cui filosofia, dopo la liquidazione della psicologia, della cosmologia e della teologia razionale, non ha più alcun oggetto all'infuori dell'oggettocifra che è poi il noumeno inoggettivabile. Con Kant la filosofia comincia dove la logica scientifica incontra il limite che è tale anche per la filosofia, ma questa, a differenza della scienza, lo mantiene come indicazione dell'al di là, di cui salvaguarda la possibilità custodita nelle antinomie delle idee che non sono oggetti per noi. La stessa logica cifrata anima la ragion pratica, che non si fonda sugli imperativi ipotetici condizionati da buone ragioni,

ma sull'imperativo categorico, che è senza ragione perché è incondizionato, cioè cifra.

Kierkegaard trae dai limiti kantiani l'amore per il paradosso, per l'espressione indiretta, intesa come forma di verità che si esprime negli pseudonimi, nell'ironia, nell'assurdo per la logica del mondo; infine Nietzsche che, dall'impossibilità di risolvere i problemi ultimi, ha tratto una gioia tragica, auspicando la rinascita del mito contro lo spirito analitico e razionalistico della filosofia occidentale.

Il senso di queste cifre è chiaro: quando cerco di raggiungere la trascendenza non posso mai considerarla come un oggetto. Davanti alla fugacità della sua apparizione nel mondo divenuto cifra naufrago, perché la trascendenza arresta ogni pensiero che si rivolge a essa direttamente. Il naufragio (*Scheitern*) attende ogni tentativo prevaricante dell'uomo che volesse, penetrando, abbracciare la totalità dell'essere.

La filosofia, allora, è fedele al proprio compito non quando si pone, alla maniera hegeliana, come detentrica della verità totale, ma quando avverte nella negatività del cercare, incapace di pervenire a soluzioni ultime, l'incommensurabilità del cercato, e nella rottura (*Durchbruch*) di ogni orizzonte l'inafferrabilità dell'essere. Quest'ultimo, sottraendosi a ogni sapere, definisce il limite di ogni esistenza, per la quale ogni ascesa (*Aufstieg*) è caduta (*Abfall*), ogni sfida (*Trotz*) è abbandono (*Hingabe*), ogni chiarezza razionale che presiede la norma del giorno (*das Gesetz des Tages*) è oscura fede che si appassiona alla notte (*Leidenschaft zur Nacht*) che trasfigura gli oggetti del mondo in cifre enigmatiche di ciò che sta oltre.

Non ci fosse la filosofia a tutelare questo limite, l'uomo intenderebbe se stesso come la divinità, e il mondo, da lui scientificamente e tecnicamente dominato, come l'assoluto. Nella difesa di questo limite e nell'indicazione dei pericoli connessi al suo oltrepassamento, Jaspers ha profuso tutto il suo impegno filosofico e storiografico. Filosofare senza i filosofi significa infatti sottrarre alla verità il terreno storico della sua manifestazione. Questa non va colta in ciò che è felicemente assestato dalla logica, ma in ciò che è dissestato dalla strapotenza dell'essere, come intesero i filosofi a noi lontani nel tempo (i filosofi del passato) e nello spazio (i filosofi dell'Oriente).

Ascoltare la loro voce e intenderla significa acquisire quella chiave di lettura che, sconvolgendo il significato della filosofia dell'Occidente nei termini in cui è abitualmente accolto, dispone al suo recupero, in vista della rinascita del senso metafisico, di cui l'epoca occidentale, nonostante le numerose professioni equivocamente affermatesi nel corso della sua storia, è tuttora carente.

¹ K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit* (1931); tr. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982.

² Id., *Mein Weg zur Philosophie* (1951-1958); tr. it. *Il mio cammino verso la filosofia*, in *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 21-22.

³ Id., *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 135, 141.

⁴ Cfr. il capitolo 11: "Il pensiero come *lógos*".

⁵ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 319.

18.

L'ápeiron di Anassimandro

Principio di tutte le cose è
l'ápeiron che comprende in sé
tutte le cose e a tutte le cose è
guida. Immortale e imperituro.
Da dove infatti gli esseri hanno
l'origine lì hanno anche la
distruzione secondo necessità:
poiché essi pagano l'uno all'altro
la pena e l'espiazione
dell'ingiustizia secondo l'ordine
del tempo.

ANASSIMANDRO, fr. B 1.

Se ci accostiamo alla filosofia del passato, conferendo alle parole che incontriamo nel corso della sua storia il significato che queste parole possiedono presso di noi, restiamo estranei alla filosofia e alla sua storia, in quanto non comprendiamo il vero senso delle espressioni che le compongono. Questa estraneità non sarebbe un grave inconveniente se la filosofia non fosse il pensare originario degli uomini, per cui rimanere estranei alla filosofia è rimanere estranei al senso originario che gli uomini hanno conferito al linguaggio quando hanno cominciato a parlare. Ripensando l'espressione di Anassimandro, Jaspers osserva che:

Questa frase esprime una visione metafisica, ma la sua comprensione risulta del tutto insoddisfacente se eseguita con le determinazioni concettuali dei tempi posteriori.¹

Dopo quanto s'è detto a proposito dell'Occidente e della logica che lo presiede, non esistono dubbi sul senso espresso dall'avvertimento di Jaspers che vuole mettere in guardia

proprio da quel tipo di lettura, la cui tendenza è di ricondurre ogni significato al proprio significare. Vediamo di rendercene conto.

Noi ci troviamo inseriti in una cultura che è stata fortemente caratterizzata dal fenomeno religioso del cristianesimo e da quello tecnico-scientifico dell'età moderna. Il cristianesimo ha insegnato a considerare Dio come "principio" di tutte le cose. La parola greca *arché*, resa dal latino *principium*, che compare frequentemente nei testi sacri, è sempre stata assunta in una significazione di tipo causale. La scienza, che con la sua nascita ha abbandonato la visione religiosa del mondo, non ha abbandonato l'impostazione causalistica. La differenza tra visione religiosa e visione scientifica del mondo si costituisce come differenza tra due tipi di cause: la causa prima che sottrae il mondo alla contraddizione metafisica, e le cause seconde che lo sottraggono all'inesplicabilità matematica.²

Per la scienza, infatti, spiegare il mondo significa predisporre anticipatamente le cause, secondo quel procedimento che darà vita alla tecnica. A questo punto noi occidentali, cresciuti in una cultura cristiana e poi tecnico-scientifica, cosa possiamo intendere dell'espressione di Anassimandro? Che senso possiamo affidare alla parola che compare come definizione dell'*arché*? Se le conferiamo il significato di "causa", alle nostre spalle non sta forse giocando quell'impostazione mentale, a un tempo cristiana e scientifica, che investe il senso della parola prima ancora che questa si annunci? Così facendo stiamo leggendo la parola di Anassimandro o la stiamo violentando conferendole un significato che non ricaviamo dalla parola stessa, ma dalla nostra visione del mondo, dalla nostra impostazione mentale?

Oggi gli uomini, preoccupati di intendere, non si preoccupano minimamente di ascoltare. Accade così che il linguaggio di chi parla sia immediatamente tradotto nelle categorie di chi ascolta, e con ciò equivocado, perché affidato a contesti che originariamente non gli appartenevano o che comunque non l'avevano generato. Appellarsi alla storia della filosofia è disporsi all'ascolto del linguaggio, è creare quella povertà che consente alla parola dell'altro di giungere senza sopraffazioni di sorta, che renderebbero apparente il dialogo e dominante il monologo dell'ascoltatore con se stesso.

Se la filosofia è l'ascolto del linguaggio, la filosofia sa che l'unica maniera di ascoltare è quella di tacere. Tacere, qui non significa tenere la bocca chiusa, ma eliminare quel parlare che esiste anche quando si tace. Ognuno può lasciar parlare l'altro tacendo fisicamente, senza con ciò astenersi dal tradurre i significati dell'altro nei propri, sicché il senso non giunge dalla parola, ma dalla propria investitura. Di fronte all'espressione: "Lápeiron è il principio di tutte le cose" tacere vuol dire che non si deve significare la parola "principio" con la parola "causa", perché questo non giunge dalla parola, ma dalla nostra abitudine mentale cristiano-scientifica; vuol dire che occorre scoprire il significato custodito dalla parola espressa da coloro che cominciarono a filosofare, e poi sopraffatta dalla cultura successiva. Come ascolto della parola, scrive Jaspers: "La filosofia è silenzio".³ La filosofia tace in modo tale che la parola parli.

Dal punto di vista etimologico *ápeiron* è ciò che non può essere attraversato da parte a parte, è l'inesauribile, l'illimitato, l'indeterminato, l'infinito. La parola è frequente in Omero. Achille che piange la sua schiava rapita si apparta lungo la riva del mare che è *ápeiron*⁴; *ep' apeírona gaían* è l'infinita terra che dovrà ospitare chi svelerà i disegni e le decisioni di Zeus⁵; *ápeiron* è l'Ellesponto,⁶ *ápeiron* è il sonno infinito⁷; *apeírones* sono i legami che Ermete vorrebbe avere pur di giacere presso Afrodite⁸; *ápeiron* è la folla "senza numero e infinita" che piange Ettore.⁹

Da questo rapido riscontro emerge, dai vari contesti, un carattere comune: *ápeiron* è ciò che sfugge al numero, alla misura, all'anticipazione matematica, al limite. Se noi pensiamo che il numero greco, a differenza di quello moderno, era a un tempo aritmetico e geometrico (Pitagora), perché la matematica non era astratta, ma sensibile e riferita alle cose; se pensiamo che il limite era indice di perfezione, per cui l'universo, dice Aristotele, è finito e il cosmo geocentrico; se consideriamo che lo spazio era il piccolo, il limitato, il circoscritto, per cui si sacrificava agli dèi del luogo e si raccoglievano i confini della patria intorno a quei rapporti di vicinato che costituivano la *pólis*, al di fuori della quale ogni cosa era estranea se non addirittura nemica, possiamo comprendere la portata metafisica del termine *ápeiron*, che

trascende ogni cosa familiare e ogni prospettiva alla portata dello sguardo umano. A partire da queste considerazioni Jaspers scrive che:

Il tutto è l'*ápeiron*, l'illimitato, l'indeterminato. È il salto dal visibile e dal sensibile al primo concetto. Nell'incircoscrivibile molteplicità del mondo che appare alla nostra vista, tutto è individuale, delimitato, determinato. Ciò da cui tutto nasce e a cui tutto ritorna non può essere una cosa singola, determinata (come è anche il caso dell'acqua), e non può nemmeno avere il carattere visibile delle cose singole. Esso può quindi definirsi soltanto per via negativa, mediante la sillaba "alpha".¹⁰

La sillaba "alpha" è la rinuncia a chiamare con un *nome*, a circoscrivere con una *misurazione numerica* ciò che non si offre alla visione dell'uomo così come si offrono tutte le cose. Il nome che vuole comprendere e contrassegnare, e quindi circoscrivere e delimitare le impressioni che si hanno del mondo, è affine al numero in cui la delimitazione prende forma. L'origine del numero è identica a quella del mito. Il primitivo trasforma le impressioni naturalistiche indeterminate in divinità (*numina*), fissandole ed evocandole mediante un nome (*nomen*). Analogamente il numero è qualcosa che circoscrive le impressioni della natura e in questo modo permette di evocarle.¹¹

Mediante nomi e numeri l'intelletto umano conquista un potere sul mondo, difendendosi così dall'inquietudine del mistero. Ciò si compie mediante il *nome*, con cui si designa e si evoca il *numen*, o mediante la simbolica dei numeri che assume l'aspetto del sacro. La posizione di limiti mediante concetti e numeri, la conoscenza sistematica secondo cause sono le forme più sottili, ma anche le più possenti a cui in seguito ricorrerà tale difesa. La conoscenza maturatasi in parole e in nomi, traducendo il caos delle impressioni originarie in una natura che ha leggi a cui deve obbedire, trasforma il mondo in sé in un mondo per noi. Essa calma l'angoscia cosmica domando il mistero, forgiandolo in una realtà afferrabile o incatenandolo mediante le leggi ferree del linguaggio intellettuale e della logica causale.

Ma l'*ápeiron*, che sfugge al numero e al nome, non si lascia afferrare e non tollera legge alcuna all'infuori di quella che esso stesso pone, e per la quale tutte le cose devono pagare il fio della loro prevaricazione. L'impossibilità di circoscrivere

l'*ápeiron* deriva dalla sua natura "onnicomprendente" (*Umgreifende*). Perciò Jaspers può dire: "Siccome l'*ápeiron* è l'onnicomprendente (*periechon*) non può essere compreso da altro (*periechómenon*)".¹² Nei confronti dell'ente l'*ápeiron* è il *differ-ente*. "Di fronte a tutte le cose del mondo (*tà ónta*) che nascono e muoiono, esso è eterno",¹³ ma è anche l'*identico*, perché le cose dall'*ápeiron* provengono opponendosi e nell'*ápeiron* ritornano riducendo la loro opposizione. In questo senso, scrive Jaspers: "L'*ápeiron*, pur essendo ciò da cui si generano gli opposti, non possiede internamente alcuna opposizione".¹⁴ L'identità-differenza che caratterizza, contro ogni formulazione logica, il relazionarsi dell'*ápeiron* agli enti rende il principio anassimandreo del tutto identico alla *phýsis*, perché, scrive sempre Jaspers:

L'intero complesso delle cose esistenti nelle loro opposizioni (*tà ónta*) dicesi *phýsis*. La *phýsis* è infatti ciò che non si trova tra gli opposti, ma tutti in sé li comprende (*umgreift*).¹⁵

Qui Jaspers concorda con Aristotele per il quale l'*ápeiron* anassimandreo "contiene tutte le cose e tutte le governa (*periechein ápanta kai pánta kybernân*)".¹⁶ Da un principio così caratterizzato si scostarono sia la tradizione platonico-aristotelica sia l'apologetica cristiana che con Lattanzio, per esempio, trova addirittura "perverso" che un simile principio faccia riferimento alla natura invece che a Dio: "*Quodsidem naturam vocant, quæ perversitas est naturam potius quam Deum nominare*",¹⁷ mentre Agostino, dopo una breve esposizione del pensiero anassimandreo, osserva che: "Neppure lui attribuì alcuna parte alla mente divina nella produzione di queste cose".¹⁸

L'unità della visione di Anassimandro fu spezzata dalla speculazione platonico-aristotelica che, alla legge dell'*ápeiron*, ha sostituito la legge causale che regola quel cosmo di enti (ontologia) nato dalla dimenticanza dell'*ápeiron-periechon*, che Jaspers rende con *Umgreifende*,¹⁹ la cui comprensione (periecontologia) è possibile solo superando la tradizione che ha voluto distinguere quello che i primi filosofi non avevano distinto quando parlavano di *phýsis*, di *ápeiron*, di *lógos*, di *èn pánta*.

L'*ápeiron*, che non ha limiti (*pérata*) che ne costituiscano l'inizio e la fine, è eterno e insenscente (*aídion kai aghéros*).

All'interno di questa eternità e insenescenza è da cogliere il senso di principio (*arché*) e di governo (*kybèrnesis*) che l'*ápeiron* esercita nei confronti degli enti.

Aídios lascia trasparire la sua parentela con *aeí* (sempre), donde *aión*, tempo della vita, *ævum*, *æternus*, e l'espressione epica *aièn eóntes* che Omero riferisce agli dèi.²⁰ L'*ápeiron* è *aídion* perché dura sempre, è *aghéros* perché è immune da vecchiezza, in quanto è al di là del tempo in cui le cose hanno nascita e morte. Ippolito Romano riferisce che "Anassimandro chiama tempo ciò che delle cose determina la generazione, l'esistenza e la distruzione".²¹ Dunque il tempo esiste ed è opposto all'eterno, perché nel tempo esistono le cose che nascono, crescono e muoiono, ma non esiste ciò che subisce queste condizioni come è appunto il caso dell'*ápeiron*.

A questo proposito torna alla mente il detto di Talete riportato da Diogene Laerzio: "Degli esseri il più sapiente (*sophótaton*) è il tempo, perché scopre (*aneurískei*) tutte le cose".²² L'*aneurískei* di Talete acquista significato e consistenza filosofica proprio nel contesto di Anassimandro suo discepolo. Infatti lo "scoprire" suppone un antecedente "star-coperto", dunque le cose passano di continuo da uno stato "nascosto" a uno "scoperto", vengono e vanno, nascono e muoiono nel tempo. L'*ápeiron* è principio in quanto scopre (*aneurískei*) e non in quanto *causa* che lascia fuori di sé il proprio effetto, come entità indipendente o comunque separata da quel principio che, è bene non dimenticarlo, tutto abbraccia (*periéchein*) e governa (*kybernân*).

Il termine *periéchein* compare in Omero nel significato di gettare le braccia intorno a qualcuno, e dunque di proteggere, di venir in aiuto.²³ L'epica bada più al *terminus ad quem* dell'azione che al *terminus a quo*. Anassimandro, che proprio di questo si preoccupa, presenta l'*ápeiron* come ciò che abbracciando fornisce l'essere alle cose. Il suo è un abbraccio "esistenziale" solo in parte simile a quello dell'oceano omerico che "avvolge la terra"²⁴ e dal quale "tutti i fiumi e tutto il mare, tutte le fonti e i pozzi profondi traboccano".²⁵

Il circondare (*periéchein*) dell'*ápeiron* spiega il governare. *Kybernân* si dice degli uomini che reggono la nave,²⁶ e, per metafora, si estende il significato al governo della vita di un uomo, di una casa, di uno Stato. In Anassimandro *kybernân*

significa: reggere le cose che, rispettando i tempi della presenza a esse concessi, realizzano l'ordine, il cosmo dell'apparire. Se questo è il senso metafisico (e non giuridico) del termine, non stupisce il ritrovarlo in Eraclito per il quale "Una sola è la cosa saggia: conoscere il *lógos* che governa (*ekybérnese*) tutto attraverso tutto",²⁷ e in Parmenide per il quale "In mezzo alle due vie c'è la Divinità che tutto governa (*pánta kybernâi*)".²⁸

L'*Ápeiron* governa "secondo l'ordinamento del tempo (*katà tèn toû chrónou táxin*)". Commentando questo frammento di Anassimandro, Jaspers scrive:

Il tempo non è il giudice, ma solo colui che reca il giudizio. Il tempo, infatti, non è l'*ápeiron*, ma questo governa il mondo negli eventi del tempo, secondo necessità (*katà tò chreón*). Ma che cos'è la necessità? Si è creduto di trovare in Anassimandro l'idea che solo più tardi sarà intesa come legge del mondo, legge naturale, necessità del divenire. Le cose per Anassimandro sorgono e tramontano "secondo necessità" (o, traducendo diversamente "secondo la loro colpevolezza", o "come è stato disposto"). Non siamo affatto di fronte all'idea di una legge naturale scientificamente conoscibile, o a una norma causale, ma piuttosto di fronte all'idea di destinazione o destino.²⁹

Seguendo quest'ordine di idee è possibile scorgere un'antitesi che sta alla base di uno dei più antichi e più gravi problemi dell'umanità: l'antitesi tra *principio di causalità e idea di destino*.³⁰ Ogni lingua possiede un certo numero di parole che adombrano la profondità del mistero. Tali sono: "sorte", "fatalità", "caso", "predestinazione", "provvidenza", "destino". Nessuna scienza, per quanto rigorosa nella sua strutturazione causale, può eliminare ciò che si prova quando ci si compenetra nel senso e nel suono di tali parole.

La *causalità* è qualcosa di razionalistico, di deterministico, di esprimibile mediante consequenzialità, nessi, numeri, analisi concettuali. *Destino* è invece il nome per una certezza interna che non si può descrivere, perché esprime la nostalgia cosmica di un'anima che si sa separata eppure dominata dal principio. Nessuno vi può sfuggire. Anche l'uomo contemporaneo, che col suo razionalismo, il suo pragmatismo e la sua potenza tecnica, può avere l'impressione di poter dominare il destino, non può evitarlo quando deve affrontare il suo essere più profondo, perché in quel momento se lo vede sorgere innanzi con una chiarezza terribile e tale da sconvolgere ogni causalità e ogni

calcolabilità che avevano regolato il corso della sua esistenza.

La “necessità” di Anassimandro, che “governa le cose secondo l’ordine del tempo”, non ha nulla a che fare con la causalità che non conosce il tempo, perché il mondo che essa regola è quello del possibile, del costante e delle verità senza tempo conosciute analizzando e distinguendo. La causalità non conosce la colpa della prevaricazione e, di fronte alla pena, non sa dir nulla a proposito del “come”, del “quando” e del “per quanto tempo”. Nel suo rapporto meccanico di causa ed effetto, non riesce a seguire e a spiegare il destino della tragedia, perché le sfugge il senso profondo dell’angoscia. Il suo tentativo è quello di opporvisi, stendendo sull’angoscia generata dal destino quella trama fitta di cause e di effetti che vuole esprimere potenza, la potenza del sapere che, conoscendo, domina. Indicare la causa significa infatti aver potenza sull’effetto, come, nel rapporto magico, conoscere il nome significa aver potenza sulla cosa.

Leggere il pensiero aurorale che parla di *némesis*, *anánke*, *týche*, *moíra*, *tò chreón* in chiave causale, e fare del “principio (*arché*)” la causa prima di tutte le cose, significa non lasciarsi ospitare da questo pensiero, ma costringerlo nella propria logica; significa esprimere in forma nuova quella tracotanza (*hýbris*) che è fonte di ingiustizia (*adikía*); significa dimenticare che sulla tracotanza e sull’ingiustizia domina la *díke* secondo necessità, a proposito della quale Jaspers dice:

Questa necessità è ben al di sopra di ogni rappresentazione mitica e dell’arbitrio personale di una potenza sovrumana e del caso. Essa custodisce ciò che in seguito andrà perduto a causa delle varie scissioni, ossia la visione metafisica di cui rimane una trama nella “necessità” di Spinoza e nello “scudo della necessità” di Nietzsche. Questa visione rimane incomprensibile a ogni pensiero che si attiene al determinato, e inaccessibile a ciò che si esprime in termini di oggettività razionale.³¹

¹ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 715.

² Sulla dipendenza della scienza moderna dalla concettualità teologica cristiana si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 33: “L’epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica”.

³ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): II *Existenzerhellung*; III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro II: *Chiarificazione dell’esistenza*, p. 545; Libro III: *Metafisica*, p. 1180, Utet, Torino 1978. Il motivo ritorna in *Von der Wahrheit*,

Piper, München 1947, p. 981.

⁴ Omero, *Iliade*, Libro I, v. 350.

⁵ Ivi, Libro VII, vv. 446-447.

⁶ Omero, *Odissea*, Libro IV, v. 510.

⁷ Ivi, Libro VII, v. 286.

⁸ Ivi, Libro VIII, v. 340.

⁹ Omero, *Iliade*, Libro XXIV, v. 776.

¹⁰ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919); tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 239.

¹¹ Cfr. il capitolo 43: "Il numero e la *mathesis universalis*".

¹² K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 715.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 716.

¹⁶ Aristotele, *Fisica*, Libro III, § 4, 203 b.

¹⁷ L.C.F. Lattanzio, *Divinæ Institutiones* (304-313), edizione latina con traduzione italiana a cura di U. Boella, Sansoni, Firenze 1973, Libro III, capitolo 28, § 5.

¹⁸ Agostino di Tagaste, *De civitate Dei* (413-426); tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, Libro VIII, capitolo 2.

¹⁹ Cfr. il capitolo 7: "Jaspers: L'*Umgreifende* e l'operazione filosofica fondamentale".

²⁰ Omero, *Iliade*, Libro I, v. 494.

²¹ Ippolito Romano, *Philosophoumena o Refutatio contra omnes hæreses* (222), in P. Wendland (a cura di), *Griechisch-christliche Schriftsteller*, Leipzig-Berlin 1915-1931. *Weke*, a cura di P. Wendland, Leipzig 1907, Libro I, capitolo 6. Questo passo è riportato anche da Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966); tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983: Anassimandro, Testimonianza A 11.

²² Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi* (220-250), Laterza, Bari 1983, Libro I, capitolo I, 35.

²³ Omero, *Iliade*, Libro I, v. 393; *Odissea*, Libro IX, v. 199.

²⁴ Id., *Iliade*, Libro XVIII, v. 607.

²⁵ Ivi, Libro XXI, v. 167.

²⁶ Omero, *Odissea*, Libro III, v. 283.

²⁷ Eraclito, fr. B 41.

²⁸ Parmenide, fr. B 12.

²⁹ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 717.

³⁰ Sul rapporto fra il concetto di causalità e l'immagine del destino si veda il capitolo 44: "Causalità e destino".

³¹ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 717.

19.

Il *lógos* di Eraclito

Questo *lógos*, benché verità eterna, gli uomini non lo intendono mai né prima di udirlo né dopo averlo udito. E sebbene tutte le cose avvengano in conformità al *lógos*, che è legge del mondo, essi ne sembrano inesperti quando si cimentano a sperimentare tali parole e opere, quali io vado spiegando, distinguendo ciascuna cosa secondo la sua intima natura e dicendo come è. Ma gli altri uomini sono ignari di ciò che fanno da svegli, così come non sanno ciò che fanno dormendo.

ERACLITO, fr. B 1.

Acquisita la posizione di Anassimandro come struttura fondamentale del pensiero metafisico che non si trattiene fra gli enti, ma si prende cura di ciò che, transcendendo gli enti, li mantiene nel suo ambito circoscrivente (*periéchein*) e li governa (*kybernân*), il pensiero del periodo assiale, nella sua espressione greca, si raccoglie con Eraclito e con Parmenide intorno all'*ápeiron*, non per determinarlo, ma per intendere in che cosa propriamente consista l'indeterminabilità dell'indeterminato. Impegnati in questa comprensione ulteriore, Eraclito e Parmenide, che lo schematismo logico successivo presenterà come archetipi di due mentalità opposte, per Jaspers pensano la stessa cosa:

Nell'antichità essi erano considerati antagonisti. Quest'opposizione era concepita sotto questa forma: Parmenide insegna l'essere, Eraclito il divenire. A partire da questo schema sembra che essi avessero risposto in maniera contraria alla stessa questione (quale sarebbe poi?), l'uno ponendo l'essere immutabile eternamente uguale a se stesso, l'altro ponendo il flusso costante delle cose (*pánta reî*). Ma contro ciò che dice questo schema è vero invece che ambedue pongono tanto l'essere quanto il divenire. All'essere (*ón*) di Parmenide corrisponde il *lógos* (o il *sophón* o Dio) di Eraclito; all'essere non diveniente e imperituro, il *lógos* che resta sempre uguale; alla separazione parmenidea di verità e apparenza corrisponde l'occultezza eraclitea del *lógos*. Parmenide colse con l'intellezione (*noeîn*) l'intera totalità dell'essere, nel presente vide l'assente come compresente. Eraclito prese parte con il suo pensare riflessivo (*phroneîn*) alla lotta degli opposti in cui è presente e domina il *lógos* unico. L'antagonismo tra i due pensatori non è tale che il contenuto del pensiero dell'uno debba escludere quello del pensiero dell'altro. Ciò che essi pensano si trova come in una corrispondenza bilaterale, cioè pensano in modo diverso ciò che è sempre. L'uno pensa l'essere nell'identità logica e nella tranquillità trascendente di una perfezione senza cambiamento, l'altro nella dialettica logica e nella tranquillità trascendente del *nómos* immutabile. L'uno coglie il senso dell'essere nell'unità in cui si annienta la contraddizione, l'altro nella contraddizione che si cancella in virtù dell'unità dei contrari. Per mettere l'uno in lotta con l'altro bisognerebbe che le loro formule pretendessero a una validità assoluta e reciprocamente esclusiva.¹

L'incompatibilità tra Eraclito e Parmenide è uno dei luoghi comuni della storiografia filosofica quando procede per schemi superficiali. Sia Parmenide sia Eraclito, infatti, pensano l'opposizione di positivo e negativo, con questa sola differenza: che Parmenide afferma la positività del positivo (l'essere è) come emergente in opposizione alla negatività del negativo (il non-essere non è), mentre Eraclito rileva che se il positivo non fosse messo in relazione al negativo non sarebbe positivo. Eraclito, dispiegando l'opposizione come unico ambito in cui è dato al positivo di affermare la propria positività, rende possibile Parmenide per il quale l'affermazione del positivo è a un tempo l'allontanamento del negativo. Questo ambito onnicomprensivo che ospita l'opposizione è il *lógos*, a proposito del quale Jaspers dice:

Il *lógos* è l'indeterminato infinitamente determinabile, è l'unità degli opposti e la totalità onnicomprensiva (*Umgreifende*) come tutte le grandi parole fondamentali della filosofia.²

L'unità degli opposti non deve essere intesa come sintesi o

somma, ma come “opposizione” che, opponendo le cose l’una all’altra, consente a ciascuna di pervenire alla propria identità. Infatti, scrive Jaspers:

Noi conosciamo ogni cosa per mezzo dell’opposizione: non conosceremmo il giusto se non ci fosse l’ingiusto. L’unità degli opposti, lo dice chiaramente Eraclito, è “L’unione antagonista come nell’arco e nella lira” (fr. B 51). “Ove le forze contrastanti si compongono ivi è la più bella armonia” (fr. B 8). Essa domina con potenza tranquilla, perché “L’armonia invisibile è più forte di quella visibile” (fr. B 54).³

Dall’accostamento di questi frammenti emerge che a unificare la molteplicità che si manifesta è l’unità degli opposti. Quest’ultima è intesa da Eraclito come quell’opposizione che consente l’individuazione del molteplice, altrimenti confuso nell’indeterminato. Senza opposizione non c’è realtà. A questo punto Eraclito distingue un’armonia visibile che unifica gli opposti nel processo del divenire (“non si è giusti se non si esce dall’ingiustizia”, ha appena ricordato Jaspers) e un’armonia invisibile che non è riscontrabile nel vistoso processo della generazione delle cose, ma che, trascendendo il divenire che unifica le determinazioni più diverse, ospita, non impedita dalla successione temporale, la totalità degli opposti. L’armonia visibile che si manifesta è inospitale perché, all’insorgere di un ente, determina la morte del suo opposto; l’armonia invisibile, che ama nascondersi, è ospitale perché, non compresa dai singoli divenire immanenti, tutti li comprende, e, comprendendoli, li ospita come suoi accadimenti.

Il *lógos*, come armonia invisibile, accoglie l’unità degli opposti, che si realizza in una pluralità di situazioni concrete, ciascuna delle quali, pur esprimendosi in un divenire che esclude gli opposti, non decide della loro esclusione dall’ambito dell’opposizione trascendentale che tutti li ospita. In questo senso il *lógos* di Eraclito è *Umgreifende*, come l’*acqua* di Talete e come l’*ápeiron* di Anassimandro. A unificare queste figure è il loro carattere a un tempo trascendente e immanente, per cui accompagnano l’accadimento delle cose generate senza identificarvisi.

Nell’incomprensione della *trascendenza immanente* espressa dalla *phýsis* che genera gli enti, dall’*ápeiron* che ne traccia i perimetri, dal *lógos* che ne unifica l’opposizione, sta

l'incapacità della grande metafisica occidentale a comprendere il senso espresso dal pensiero del periodo assiale, custode di quella *identità-differenza* dal cui oblio anche Heidegger fa dipendere il nichilismo dell'Occidente.⁴ Ciò deriva dal fatto che, scrive Jaspers, come ci ricorda Eraclito:

“La maggior parte degli uomini (*hoi polloí*) non intendono il *lógos*” (fr. B 17), perché “Sono ignari di ciò che fanno da svegli, così come non sanno ciò che fanno dormendo” (fr. B 1). E così si allontanano da quel *lógos* col quale sono pur sempre in costante comunicazione. Ciò in cui si imbattono quotidianamente sembra loro estraneo. Nemmeno la dottrina di Eraclito può aiutarli. “Essi non la intendono anche se l'hanno udita. Presenti sono assenti” (fr. B 34). “Non la conoscono anche se l'hanno appresa, pur supponendo di conoscerla” (fr. B 17).⁵

L'accostamento di questi frammenti vuole dissipare un facile fraintendimento che potrebbe viziare la comprensione del senso dell'Occidente. Il fatto che l'uomo occidentale si sia affermato nella dimenticanza dell'*lógos*, sopraffatto dalla logica degli enti, e nell'oblio della *phýsis*, ridotta a semplice natura da dominare, il fatto che non abbia inteso il senso onnicomprensivo dell'essere pur avendone ricevuto l'annuncio, e che in sua presenza si sia comportato da assente, non significa che il *lógos*, la *phýsis*, l'essere onnicomprensivo (*Umgreifende*), la sua presenza siano stati sopraffatti da quella realtà nuova che l'uomo occidentale ha posto in essere, non significa che l'efficacia della realtà espressa da queste parole è oggi annullata dalla storia che ha attestato l'accadimento di una realtà differente, quella appunto che s'è affermata nel loro oblio, perché, scrive Jaspers:

Ciò che accade a opera degli uomini, anche se è dovuto a questa illusione, resta pur sempre conforme al *lógos* nascosto. Infatti, come osserva Eraclito: “I dormienti lavorano e collaborano alla produzione degli avvenimenti del mondo” (fr. B 75). Di qui il duplice aspetto del mondo umano. Da un canto “Il tempo della vita è fanciullo che gioca spostando di qua e di là le sue pedine: governo di fanciulli” (fr. B 52). “Le opinioni umane sono giochi da ragazzi” (fr. B 70). Dall'altro canto però ciò che per l'ignorante è un caso privo di senso, è in realtà ordine nascosto: “Un mucchio di cose gettate a caso è il più bell'ordine che costituisce il mondo” (fr. B 124).⁶

Qui siamo in presenza di un'astuzia della ragione (*lógos*) più sottile di quella che Hegel attribuisce all'*Idea*,⁷ perché il gioco dell'illusione non è consumato sui pensieri e sui progetti dei

singoli uomini, i quali come polvere della storia sono inconsapevolmente al servizio dell'idea che, determinando l'accadimento storico, decide che cos'è verità. Qui il gioco dell'illusione investe lo stesso accadimento storico che, per il fatto di essere accaduto, è verità non per ciò che ha espresso, ma per ciò che ha trattenuto e, trattenendo, ha custodito.

L'accadimento storico dell'Occidente è verità non perché con la logica, che ha sopraffatto il *lógos*, ha dominato la natura, invece di attenderne il progressivo svelarsi, ma perché, obliando il *lógos* e abbandonando la *phýsis*, ha custodito intatti, sotto l'oblio e l'abbandono, sia il *lógos* sia la *phýsis*.

L'Occidente è ciò che è stato, non perché l'uomo si è affermato nella dimenticanza dell'essere, ma perché l'essere s'è sottratto e, sottraendosi, ha lasciato essere la vicenda dei dormienti che scambiano la realtà del sogno con quella della veglia, che si pensano lontani dal *lógos* pur essendone in costante comunicazione, che si comportano da assenti pur essendone alla presenza, che pensano di costruire il mondo perché spostano di qua e di là le cose come i fanciulli per gioco. L'illusione non è dei singoli uomini giocati dall'*Idea* occidentale (hegelianamente intesa) che astutamente li asserve, ma è dell'*Idea* occidentale giocata dal *lógos* che Eraclito definisce: "Unico saggio che i più non intendono" (fr. B 108). E Jaspers a commento: "E come potrebbe uno sottrarsi di fronte a ciò che mai tramonta?".⁸

¹ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 741.

² Ivi, p. 721.

³ *Ibidem*.

⁴ In ordine al concetto jaspersiano di "trascendenza immanente" e la sua corrispondenza alla concezione heideggeriana della "differenza ontologica" si veda il capitolo 6: "Heidegger: la differenza ontologica e il passo indietro" e il capitolo 7: "Jaspers: l'*Umgreifende* e l'operazione filosofica fondamentale". Questo stesso motivo è ripreso nel capitolo 86: "La legge del giorno e la passione per la notte".

⁵ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 724.

⁶ *Ibidem*.

⁷ Scrive a questo proposito Hegel: "La ragione è tanto *astuta* quanto *potente*. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro in conformità alla loro natura e facendoli logorare dal lavoro dell'uno sull'altro, senza immischiarsi direttamente in questo processo, tuttavia non fa che portare a compimento il

proprio fine". G.W.F. Hegel, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1817); tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981-2000, Parte I: "La scienza della logica", § 209, p. 434. Il brano è riportato da K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883); tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964-1968, Libro I, capitolo V, p. 213.

⁸ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 724.

20.

L'eînai di Parmenide

Non resta ormai che pronunciarsi sulla via che dice: l'essere è. Su questa via ci sono segni indicatori assai numerosi. L'essere, infatti, è ingenerato e imperituro, tutt'intero, unico, immobile e senza fine. Non una volta era, né sarà, perché è ora, tutto insieme, uno e continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascere?

PARMENIDE, fr. B 8, 2-7.

L'*Umgreifende* che tutto comprende, in quanto *identità* in cui il diverso conviene (l'*ápeiron* di Anassimandro), e *unità* in cui l'opposto è ospitato (il *lógos* di Eraclito) è chiamato da Parmenide "essere". "Il senso della filosofia di Parmenide," scrive Jaspers, "è uno solo: *ésti gàr eînai*, l'essere è".¹ Parmenide non è colui che pensa il puro e semplice essere, ma è colui che istituisce una sintassi dell'essere, ossia un'elaborazione del semantema all'interno di un certo linguaggio che vuol essere quello della verità. L'articolazione di questo linguaggio è "*ésti gàr eînai*" che la logica successiva intenderà come una mera tautologia, meravigliandosi dello stupore di Parmenide.

Definire tautologica la parola di Parmenide significa avere l'anima già impegnata nel diverso che si afferma nell'oblio dell'identico, significa essere nella dispersione del mondo che dispiega gli enti nella loro dissociazione dall'essere, significa

essere altrove rispetto a ciò che è da pensare. In questo senso, scrive Jaspers:

Per la prima volta in Occidente un pensatore si stupisce del fatto che l'essere è, e non si può pensare che sia nulla. La cosa più ovvia e la più enigmatica, eppure la più chiara. L'essere è, e il nulla non è. Questa è per Parmenide una rivelazione del pensiero attraverso il pensiero stesso. Sotto forma di proposizioni che sembrano banali si annuncia il sapere fondamentale che sorregge la vita del filosofo: la presenza dell'essere.²

Alla presenza dell'essere si riduce il pensare, che non è dell'uomo, ma dell'essere. Il pensare è il presentarsi, il manifestarsi, l'esporsi dell'essere. L'essere è verità in quanto presenza, manifestazione, nonnascondimento. In questo senso Parmenide dice: "La stessa cosa è pensare ed essere (*tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*)".³ Commentando questo frammento Jaspers scrive:

I pensieri filosofici fondamentali, in cui pensiero ed essere sono la stessa cosa e in questa unità sono stati pensati, da Parmenide in poi, là dove furono logicizzati, furono profanati.⁴

La profanazione consiste nell'*isolamento* di un termine dall'altro. Responsabile di questo isolamento non è il *lógos*, che pone il pensiero in unità con l'essere, ma la *logica* nel suo affermarsi come solitudine del pensiero, nella lontananza del suo contenuto originario. Scrive infatti Parmenide:

Queste cose, benché lontane, vedile col pensiero (*nóoi*) saldamente presenti; infatti non scinderai l'essere dalla sua connessione con l'essere, né disgregandolo completamente in ogni sua parte con cura sistematica, né concentrandolo in se stesso.⁵

Commentando questo frammento di Parmenide, Jaspers scrive che: "Nel *noûs* dunque l'essere è presente nella sua totalità. Perciò l'assente è compresente".⁶ Non così per la logica che, attenta alla disgregazione, alla distinzione, alla separazione e alle connessioni da essa operate, ha come suo campo d'azione la molteplicità del diverso e non l'unità dell'Uno, per la cui comprensione ricorre a espressioni che suonano come vuote tautologie nella ripetizione dell'identico, o come indicazioni insignificanti per un pensiero che ritrova se stesso solo nella connessione del diverso.

La contrapposizione fra *lógos* e *logica* riproduce per Jaspers la contrapposizione parmenidea tra verità e apparenza,

alétheia e *dóxa*. In entrambi i casi si ha a che fare con ciò che si manifesta, con questa differenza: che l'*alétheia* manifesta l'unità del molteplice, la *dóxa* la sua dispersione. A presiedere l'*alétheia* è il *lógos* che raccogliendo unifica, che pensa l'identico come fondamento del diverso, l'essere come essere dell'ente. A presiedere la *dóxa* è invece la *logica* che, generando il linguaggio, nomina diversamente lo stesso, producendo quella molteplicità che poi essa si incarica di unificare, secondo connessioni che non traggono origine dall'essere, ma dai caratteri che gli enti espongono nel loro apparire. In questo senso, fa notare Jaspers:

L'origine del mondo è l'origine stessa dell'apparenza ingannevole (*dóxa*). Fonte dell'apparenza è la scissione dell'Uno legata all'imposizione dei nomi. Infatti, come dice Parmenide: "I mortali stabilirono di dar nome a due forme, e, ingannandosi, non scorsero la loro unità. Le considerarono opposte nelle loro strutture e stabilirono dei nomi che le distinguessero. Da un lato posero l'etereo fuoco della fiamma che è benigno, molto leggero, a se medesimo da ogni parte identico, e rispetto all'altro invece non identico; dall'altro lato posero anche l'altro per se stesso, come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante. Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo, così che nessuna convinzione dei mortali possa fuorviarti" (fr. B 8, 53-61).⁷

Porre dei nomi diversi per ciascuna cosa significa disperdersi tra il molteplice, che appare nell'oblio dell'Uno che si sottrae onde consentire l'apparire del diverso. L'errore dell'uomo consiste nell'arrestarsi all'apparenza, nel non penetrarla, sì da proibirsi la scoperta dell'Uno. L'apparenza del molteplice accade perché l'Uno lo consente, o, come dice Jaspers: "L'apparenza sorge per opera dell'essere che si immette nella vicenda del mutevole apparire".⁸ Anche l'apparenza è dunque inscritta nella necessità dell'essere; il suo carattere fallace non nasce da questa iscrizione, quasi che nell'apparenza l'essere si sciogliesse da quelle catene che non gli consentono di non essere, ma nasce dall'isolamento dell'apparenza dall'essere che la fa apparire.

Assolutizzata nell'isolamento (*isolierende Verabsolutierung*), l'apparenza attesta la dispersione non unificata, attesta quindi il contrario della verità che, sottraendosi all'attenzione dell'uomo, lascia via libera alla fallacità dell'opinare. Ogni unificazione tentata dalla logica nell'oblio del *lógos*, vero

unificatore, è *adikía*, ossia ingiusta connessione, perché, scrive Jaspers: “separa la verità dell’apparenza dal fondamento del suo dispiegarsi”.⁹

Alétheia è dunque sapere l’apparenza come apparenza di un che d’altro. *Dóxa* è isolare l’apparenza e assolutizzarla nel suo isolamento. Le due vie che così si dischiudono sono rispettivamente quella del pensiero memorativo dell’essere e quella del pensiero che si afferma nel suo oblio. Allora, scrive Jaspers:

La totalità dell’essere è perduta; l’assente non è più presente, il presente è separato dal passato e dal futuro. Col mondo dell’apparenza sorge il mondo fallace delle opinioni, con le opinioni il mondo stesso dell’apparenza.¹⁰

Alla base di questo capovolgimento è l’assentarsi dell’essere dalla presenza, per cui presente è l’ente, separato da quel passato e da quel futuro che, sulla traccia di Anassimandro, interpretiamo come il termine *a quo* e il termine *ad quem* in cui è raccolta la vicenda dell’ente, in quei limiti d’apparenza che l’essere gli concede.

La via della *dóxa* è la via seguita dall’Occidente, i cui sentieri errano nell’isolamento dell’apparenza. Da questo isolamento nacque la *logica*, come struttura del pensiero valida indipendentemente dal contenuto a cui si trova di volta in volta applicata, e con la logica, scrive Jaspers:

Il principio di non contraddizione, che, introdotto da Parmenide per rivelare l’essere stesso, la verità essenziale, fu successivamente impiegato come strumento a disposizione del pensiero logicamente cogente per qualsiasi affermazione esatta. Sorsero così la *logica* e la *dialettica*. Più tardi si staccarono dalla totalità originaria di Parmenide, oltre la logica che mette in evidenza l’aspetto formale di ogni pensare necessitante, la *speculazione metafisica*, non come quel pensare in cui si fa presente la totalità dell’essere, ma come un gioco che rende comunicabile ciò che è profondamente serio, e infine l’*immagine estetica* dell’essere e del mondo, in certe figure di pensiero che si delineano disinteressatamente nelle loro variazioni senza fine, mediante una specie di gioco intellettuale.¹¹

La separazione tra logica e metafisica, conseguenza della separazione tra pensiero ed essere, genererà da un lato l’isolamento del pensiero, “a proposito del quale,” osserva Jaspers, “si dubiterà che possa cogliere l’essere, come si avrà modo di vedere in tutta chiarezza presso Kant”,¹² e dall’altro

l'isolamento dell'essere perché, scrive Jaspers:

Il pensare non è più essere, ma un'attività umana riferita all'essere. L'idea che l'essere stesso sia pensiero assume il valore di una cifra, ma non opera più come una realtà effettiva in carne e ossa.¹³

Confinato nel suo isolamento, l'essere, osserva Jaspers: "è divenuto, in tutte le forme linguistiche, una generalità vuota priva di contenuto".¹⁴ Per dargli consistenza s'è proceduto all'ipostatizzazione dei suoi significati (*sémata*) che l'*ontologia* s'è premurata di organizzare accuratamente, finché la *teologia* non se n'è appropriata per impostare il proprio discorso su Dio. E così, scrive Jaspers:

Ciò che Parmenide ha pensato come segni (*sémata*) dell'essere si è trasformato in un campo di categorie, che successivamente dovevano essere riferite a Dio quando sorse il problema di pensare le qualità divine. Da Parmenide provennero quei motivi di pensiero di cui ci si impadronì per pensare il Dio privo d'immagine e accertarsi della trascendenza nel puro pensiero. L'"ontologia" di Parmenide fornì così gli strumenti per la "teologia". Ma soprattutto la separazione tra verità e opinione, tra essere dell'essere e apparenza del mondo ha generato la cosiddetta *teoria dei due mondi*, per cui l'apparenza si fece fenomeno e l'essere divenne un "al di là", un altro essere, un secondo mondo, un mondo nascosto. In tal modo l'essere unitario e il sapere fondamentale di Parmenide si trasformarono nel dualismo di due realtà vere e proprie, che ha permeato di sé, sotto forme diverse, tutta la storia della cultura occidentale.¹⁵

Anassimandro, Eraclito, Parmenide scossero il mondo greco con il pensiero dell'Uno che, come *ápeiron*, *lógos*, *eînai*, tutto accoglie e, accogliendo, disvela quel mondo dell'apparenza, che conserva la sua verità solo se non cade nella tentazione dell'isolamento. L'isolamento è prevaricazione, è tracotanza, è dimenticanza dell'origine. In ciò è raccolto il senso della colpa, come volontà di sostituirsi all'origine o, per dirla con il discorso biblico, di essere come Dio.

Sottratto alla cura dell'essere, il mondo è afferrato dalla cura dell'uomo, che alla potenza dell'essere oppone la propria prepotenza, alla contemplazione estatica la fabbrilità operosa, all'ascolto della parola il linguaggio che nomina differentemente tutte le cose, al raccoglimento dell'unità identica la dispersione della molteplicità divisa. Dall'incomprensione del momento greco del periodo assiale nasce l'Occidente, ovvero quella terra in cui il mondo si

afferma nell'isolamento e l'uomo nella solitudine propria di chi erra senza patria, perché il senso dell'essere è smarrito, e la fabrilità che opera tra gli enti è incapace di ritrovarlo.

¹ K. Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919); tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 248. La stessa annotazione ritorna in *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 730.

² Id., *I grandi filosofi*, cit., p. 730.

³ Parmenide, fr. B 3.

⁴ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978.

⁵ Parmenide, fr. B 4.

⁶ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 732.

⁷ Ivi, pp. 733-734.

⁸ Ivi, p. 734.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, p. 737.

¹² Ivi, p. 738.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Ivi, p. 739.

21.

Il *Brahman-Nirvana* di Buddha

Tutto l'universo era un tempo indifferenziato. Fu poi distinto secondo il nome e la forma con le parole. Soltanto parziale è la sua apparizione: quando respira si chiama respiro, quando parla: voce, quando vede: occhio, quando ode: orecchio, quando pensa: mente. Ma queste sono soltanto determinazioni. Colui che lo venera in una singola apparizione non lo conosce veramente. Soltanto parzialmente infatti egli compare nelle sue singole manifestazioni. Bisogna venerarlo sotto forma di *Atman*: e allora tutte le varie manifestazioni si unificano.

Upanisad, Quarto Brahmana.

Il conoscitore dell'*Atman* conosce la sede suprema del *Brahman*. Fondato su di esso, l'intero universo rifulge, puro.

Upanisad, Secondo Khanda.

Non esiste alcun testo che riproduca con certezza le parole di Buddha, vissuto tra il 560 e il 480 a.C., quindi in pieno periodo assiale. Il documento in cui si possono ritrovare le più antiche tradizioni è il vasto e complesso canone *Pali* e specialmente il *Dighanikaya* in esso inserito. Sul pensiero di Buddha ci riferisce ampiamente Nagarjuna (II sec. d.C.) che

raccoglie i motivi tipicamente speculativi del buddhismo, non ancora contaminati dalla logica dell'Occidente. Al canone *Pali* e a Nagarjuna¹ si rifà la ricostruzione jaspersiana.

Il pensiero indiano considera il mondo come apparenza, come *velo di Maya*. La conoscenza che si esprime nella chiarificazione oggettiva delle cose e in quella razionale dei concetti non fa che rafforzare il velo che, coprendo l'essere autentico, lo custodisce da ogni possibile cattura. L'essere è irraggiungibile. La parola che lo nomina, nel tentativo di svelarlo, lo nasconde; sforzandosi di superare il silenzio lo annulla; il silenzio profanato dalla parola perde il suo senso. La filosofia buddhista si esprime per negare se stessa e instancabilmente si ripete in questo processo di autonegazione:

Il Buddha dice: la mia dottrina sta nel pensare il pensiero del non pensiero, nel parlare il linguaggio del non parlare, nell'esercitare la disciplina dell'indisciplina.²

Ma di fatto la dottrina ha luogo come dottrina insegnata oralmente, esercitata e professata. L'apparente nichilismo che la sottende e il naufragio in cui si compie le consegnano un senso che l'accomuna alla dottrina occidentale del *lógos* e a quella cinese del *Tao*. Si tratta del senso dell'essere che sfugge a ogni comprensione perché tutto comprende (*Umgreifende*). In questa intuizione si raccoglie il pensiero del periodo assiale dell'umanità.

L'essere è *Brahman-Nirvana*. Le due parole stanno in stretta connessione come da noi essere e nulla. Prima della tarda identificazione vedica col dio creatore (*Brahman* al maschile), *Brahman*, di genere neutro, è l'essere che trascende tutte le determinazioni o *dharma* che Jaspers così definisce:

Dharma è ciò che è, è cosa, proprietà, stato, contenuto, coscienza di contenuto, è oggetto, soggetto, ordine, formazione, legge e dottrina.³

Ogni *dharma* riposa nel *Brahman*, che dunque fa essere i *dharma* senza tuttavia identificarvisi. In quanto altro dal *dharma*, in quanto *non-dharma* il *Brahman* è *Nirvana*.

La parola *Nirvana* è formata dal prefisso "*nis*" che significa "da", "via", "fuori", dalla radice "*va*" che significa "soffio" e dal suffisso del participio passivo "*na*". *Nirvana* significa allora letteralmente: "Ciò che è via, che è fuori dai *dharma*, ciò che

spegne ogni *dharma* col soffio". Il *Brahman-Nirvana* è dunque la trascendenza immanente che possiede (*Brahman*) e a un tempo trascende (*Nirvana*) ogni *dharma* che estingue con un soffio.

L'essere, che come *Brahman* è in "tutto ciò che è", in ogni *dharma*, come *Nirvana* non è alcuna delle cose che sono. La differenza ontologica tra essere ed ente, annunciata nel pensiero aurorale della terra della sera, è riprodotta dal pensiero buddhista nel rapporto a un tempo possessivo e distanziante che il *Brahman-Nirvana* realizza nei confronti di ogni *dharma*.

Come *Brahman-Nirvana* l'essere è il nulla di ente. A significarlo sono le parole *sunjata* (che significa "vuotezza") e *animmita* (che significa "indeterminazione"). Per accedervi è necessario che la coscienza si stacchi dai *dharma* e dissolva i pensieri finiti a essi connessi. Ciò è possibile con l'esercizio ascetico della *noluntas* che non vuole alcun ente, perché la sua tensione è rivolta all'essere che tutto comprende ma insieme trascende.

L'etica buddhista, dettata dalla metafisica del *Brahman-Nirvana*, si presenta allora in netta antitesi con l'etica dell'Occidente, animata dalla volontà di potenza che mira al dominio degli enti da piegare al proprio volere. La cura o il rifiuto del mondo distingueranno così l'Occidente dall'Oriente, che il periodo assiale abbraccia, ancora indistinti, nell'abbandono del mondo per il fascino esercitato dall'essere che lo trascende.

L'apparenza che custodisce il mondo parmenideo e il *velo di Maya* che avvolge quello buddhista rivelano una profonda analogia, che solo un'originaria comprensione dell'essere come nullità ontica è in grado di spiegare. Questa comprensione non trova, per esprimersi, parole adeguate. Anassimandro ricorre alla negazione di ogni determinazione (*ápeiron*), Parmenide alla tautologica ripetizione dello stesso (l'essere è), Eraclito alla coincidenza degli opposti che annulla il differente nell'identico. Il linguaggio paradossale di quest'ultimo richiama quello di Buddha che, incomprendibile alla logica dell'identità e della contraddizione ontica, pensa il pensiero del non pensiero e parla il linguaggio del non parlare, perché la disciplina che regola il suo itinerario verso l'irraggiungibile

non soggiace alle norme che presiedono il cammino diretto alle cose che si lasciano raggiungere e conquistare. La disciplina del suo itinerario, per questo cammino, è indisciplinata. L'insufficienza del linguaggio, a parere di Jaspers, è dovuta al fatto che:

Quando io parlo intendo cogliere mediante segni (*nimitta*) un contenuto designato. Allo scopo è necessario raggiungere le differenze di designazione. Ma designazione e distinzione ci mantengono nell'errore, che consiste nell'aderire al diverso nella dimenticanza dell'identico. [...] I fanciulli e le persone comuni aderiscono ai *dharma*. Sebbene tutti i *dharma* non siano l'essere autentico, essi se ne fanno un'immagine. Dopo averli rappresentati si attaccano a una forma, a un nome. Il saggio (*bodhisattva*), invece, illuminato (*bodhi*) dall'essere (*sattva*), non apprende alcun *dharma*: "Egli ritrova i *dharma* in modo diverso da come sono stati trovati".⁴

La differenza qui accennata tra la persona comune e il saggio è la stessa che il pensiero greco aveva colto tra i molti (*oi polloi*) che si attengono all'apparenza (*dóxa*) e i pochi che si prendono cura della verità (*alétheia*). A disposizione degli uni e degli altri è il mondo dispiegato degli enti (*dharma*) che appaiono. Ma mentre i primi colgono gli enti nell'isolamento del loro apparire (*dóxa*), senza scorgere il carattere apparente dell'apparenza, il velo che Maya stende su tutte le cose, i secondi li colgono in modo diverso: illuminati dall'essere (*bodhisattva*), essi scorgono i *dharma* come manifestazione del *Brahman-Nirvana* che li fa essere e li estingue con un soffio. Per questo non si attaccano agli enti, non ne fanno immagini e rappresentazioni, non li nominano con il linguaggio che, nel designare, distingue e divide. Alla parola preferiscono il silenzio, più consono a ciò che sfugge a ogni forma di possesso, persino a quello che sulla cosa può esercitare un nome.

In questa rinuncia al possesso, in questa non adesione, in questo sguardo proiettato sull'essere e non sull'ente, si esprime la distanza tra il mondo asiatico e l'Occidente che un'unica volontà di potenza renderà violentemente proteso al possesso del mondo. Il periodo assiale non conosce ancora questa differenza, perché là dove si esprime, in Grecia come in India, non manifesta un'attività costruttiva spiegata nel mondo, né una formazione mondana quale che sia. Non esprime una vita resa storicamente ricca e piena perché impegnata nel mondo dei fenomeni, né la volontà di conoscere che si spinge

innanzi senza limiti, né la responsabilità che l'uomo assume immergendosi nella realtà storica.

La coscienza dell'eterno è così soverchiante da non consentire alla storia uno spazio significativo come sarà in seguito in Occidente. La storia dell'accadere ontico è regolata dall'*ápeiron*, dalla *moîra*, dal *lógos*, dal *Brahman-Nirvana*. "Il tempo è un fanciullo che gioca spostando i dadi: il regno di un fanciullo",⁵ scrive Eraclito, e ancora: "Un mucchio di cose gettate a caso è il più bell'ordine che costituisce il mondo".⁶ Allo stesso modo il mondo è abbandonato e lasciato qual è; il Buddha lo attraversa senza pensare ad alcuna riforma che valga per tutti. Come Parmenide, egli insegna a liberarsi del mondo, non a trasformarlo: "Come un amabile loto bianco non è mai macchiato dall'acqua, così io non sarò mai macchiato dal mondo".⁷

Poi in Occidente l'interesse per il mondo diverrà soverchiante, l'ente prenderà il sopravvento sull'essere, i *pérata* sull'*ápeiron*, la storia decisa dall'uomo sull'imparzialità della *moîra*, la logica sul *lógos*, al dire di Eraclito: "unico saggio".⁸ Allora si concluderà il periodo assiale. L'Occidente acquisterà il suo volto specifico. La sua distanza dall'Oriente, rimasto fedele alla rivelazione del periodo assiale, si farà sempre più radicale e il suo destino sempre più coerente al nichilismo sotteso all'oblio dell'essere e mascherato dalla volontà di potenza, la cui insaziabilità oggi minaccia di coinvolgere anche l'Oriente, precludendo così all'umanità intera la possibilità forse salvifica di quello che Jaspers chiama: "l'altro pensiero" (*das andere Denken*).⁹ Questa è la ragione, scrive Jaspers, per cui:

Tra Asia e Occidente resta una reciproca tensione, e come nei rapporti personali, nonostante l'amicizia, la confidenza, la benevolenza, si può talora avvertire una subitanea lontananza tra gli individui, come se io e l'altro sfuggissimo in direzioni opposte e fossimo separati dall'impossibilità di esser altro, senza però volerlo riconoscere, poiché non cessa mai di operare l'esigenza di riferirci assieme al centro dell'eternità che ci fa cercare incessantemente una migliore intesa reciproca, ebbene la stessa situazione si è verificata tra l'Asia e l'Occidente.¹⁰

¹ Nagarjuna, *Die mittlere Lehre des Nagarjuna* [La dottrina media di Nagarjuna]; traduzione tedesca secondo la versione tibetana di M. Walleser,

Heidelberg 1912.

² *Sutra* delle quarantadue sezioni, citato da K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 1225.

³ Ivi, p. 1219.

⁴ Ivi, pp. 1219-1220.

⁵ Eraclito, fr. B 52.

⁶ Id., fr. B 124.

⁷ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 244.

⁸ Eraclito, fr. B 32.

⁹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La*

fede filosofica di fronte alla rivelazione, Longanesi, Milano 1970, p. 564.

¹⁰ Id., *I grandi filosofi*, cit., p. 247.

22.

Il *Tao* di Lao-Tzu

Il *Tao*: solo esso permane e non muta. È misura di se stesso, mentre l'uomo, la terra, il cielo e tutte le cose hanno la loro misura nel *Tao*, perché il *Tao* era prima che sorgessero il cielo e la terra. Volendo dargli un nome lo chiamo "Grande". In quanto grande è assolutamente lontano. Ma questo lontano è ciò che a un tempo compenetra ogni cosa e quindi è anche dentro il mio pensiero, perciò devo anche chiamarlo come quello che dalla lontananza è ritornato.

LAO-TZU, *Tao-tê-ching* § 25.

Lao-Tzu, vissuto secondo alcuni nel VI, secondo altri nel V secolo a.C., nacque nello Stato di Chu nella Cina del Nord. Fu archivista di Stato presso la signoria del luogo. A tarda età, quando la sua terra natale andò in rovina, si mise a viaggiare verso Occidente. Per desiderio di una guardia di confine redasse il *Tao-tê-ching* in cinquemila parole. Dopo scomparve all'Ovest. La biografia di Ssu-ma Ch'ien riferisce che: "Nessuno sa dove sia finito".

Lao-Tzu è uno di quei pensatori solitari che l'incomprensione della moltitudine isola, come Geremia ed Eraclito. In un passo del *Tao* riportato da Jaspers si legge:

Io vago tutto intorno come chi non ha dove rivolgersi. Tutti gli uomini hanno il superfluo, solo io sono un mendicante di strada. Debole è la mia mente, confusa è la mia testa! Gli uomini comuni sono sempre di buon

umore, io solo sono triste, rotto come un relitto in mare, cacciato di qua e di là come un oggetto che non appartiene a nessuno. Tutti gli uomini sono utili a qualcosa, io solo sono balordo come un campagnolo. Solo io sono diverso dagli uomini perché venero il *Tao* (*Tao*, 20).¹

In un altro passo Lao-Tzu, con tonalità che potremmo definire eraclitee, avverte l'incomprensione degli altri per il pensiero che egli annuncia, e ricorda che il pensiero appartiene al *Tao*, come per Eraclito al *lógos*:

Le mie parole sono molto facili da intendere e molto facili da seguire, ma nessuno al mondo è capace di intenderle, nessuno capace di seguirle. Queste parole hanno un padre, questi atti hanno un padrone. Poiché parole e atti non sono compresi, io non sono compreso. Sono pochi quelli che mi capiscono e questo mi onora. Perciò il saggio si nasconde sotto rozzi panni e conserva il suo tesoro nel suo intimo (*Tao*, 70).

La differenza tra il saggio e l'uomo comune è nel modo di intendere il *Tao*. Il *Tao* è un concetto antichissimo dell'*universismo* cinese. Il senso originario della parola era "via", in seguito significò "ordine dell'universo" e "azione giusta" dell'uomo conforme a quest'ordine, infine fu identificato con una divinità personale, e in questa accezione la parola giunse a Lao-Tzu. A questo proposito Jaspers avverte che:

Lao-Tzu diede a questa parola un senso nuovo, chiamando *Tao* il fondamento dell'essere, sebbene questo fondamento sia di per sé privo di nome e quindi innominabile. Usando questa parola Lao-Tzu trascende tutto ciò che dicesi essere, l'intero universo e lo stesso *Tao* concepito come ordinamento cosmico.²

Ma che significa fondamento dell'essere? Non è forse l'essere ciò che, infondabile, fonda ogni cosa, nel senso che la fa essere e apparire? La spiegazione, scrive Jaspers, ci è fornita dallo stesso Lao-Tzu:

Per tanto che l'essere è ciò che vediamo, ascoltiamo, prendiamo, per tanto che è immagine e figura, il *Tao* è nulla. Il fondamento originario si può raggiungere solo nel *Tao* privo di essere. Questo fondamento non è nulla nel senso di essere assolutamente nulla, ma nel senso del più che essere da cui proviene l'essere. L'essere sorge dal non essere (*Tao*, 40).³

La distinzione tra essere e fondamento dell'essere avviene con l'impiego di una terminologia che, affrontata con la logica a cui ci ha abituato l'Occidente, può generare equivoci, soprattutto là dove si definisce il fondamento come *più che*

essere identico al *non-essere* da cui l'essere si origina. Se con l'espressione *più che essere* intendiamo l'Ente supremo, l'*Agathón* di Platone "che supera l'essere in dignità e potenza",⁴ fraintendiamo Lao-Tzu, il cui impegno speculativo consiste nella continua e ripetuta negazione di ogni tentativo di entificazione del *Tao*. Del resto il *Tao* era già entificato, se non addirittura personalizzato, dalla cultura popolare cinese da cui Lao-Tzu si separa, fondando, proprio su questa distanza, la differenza che si fa via via più radicale tra il saggio e l'uomo comune.

Il *Tao* è il fondamento dell'essere, ma la parola "essere" è qui impiegata da Lao-Tzu nell'accezione di "ente": "Per tanto che l'essere è ciò che vediamo, ascoltiamo, prendiamo, per tanto che è immagine e figura, il *Tao* è nulla" (*Tao*, 40). Ora ciò che si lascia vedere, ascoltare, prendere, esprimere in immagine e figura è appunto l'ente, e siccome il *Tao* non è nulla di tutto ciò, il *Tao* è niente.

Come nullità di ente, il *Tao* rivela il suo primato nei confronti di ogni ente (in Lao-Tzu "di ogni essere"), e come tale è *più che essere*. Il primato risiede nel fatto che, in assenza del *Tao*, nessun ente (nessun essere) sarebbe e apparirebbe. In questo senso il *Tao* è fondamento, non in quanto Super-ente che causa gli altri enti, ma in quanto totalità onnicomprensiva, in quanto *Umgreifende*, che per la sua nullità ontica è in grado di ospitare gli enti quanto al loro essere e al loro apparire. La coscienza della nullità ontica del *Tao* è così radicale da indurre Lao-Tzu a rifiutargli persino il nome proposto, e in questo senso il *Tao-tê-ching* inizia con una frase molto significativa:

Il *Tao* che può venire espresso non è il *Tao* eterno, il nome che può essere proferito non è il nome eterno. Il senza-nome è origine del mondo celeste e terrestre (*Tao*, 1).

Questa espressione, che respinge per il *Tao* quel tipo di sapere intellettuale e oggettivante che l'uomo solitamente impiega per conoscere le cose finite, apre una serie di enunciazioni negative volte a sottolineare la non onticità del *Tao* e quindi la differenza ontologica tra il senso dell'essere custodito dal *Tao* e qualsiasi ente a disposizione dell'uomo. Per esempio è detto:

Si guarda a esso e non lo si vede, perciò lo si dice privo di colore. Si tende a esso l'orecchio e non si ode nulla, perciò lo si dice privo di voce.

Si tende la mano verso di esso e non lo si coglie, perciò lo si dice privo di materia (*Tao*, 14).

All'occhio umano, capace solo di vedere l'aspetto delle cose; all'orecchio, attento solo al suono delle diverse voci; alla mano, che afferra solo la corposità della materia, il *Tao*, che è nulla di tutto ciò, sfugge. "Il *Tao* è vuoto" (*Tao*, 4), è l'abisso infinito la cui profondità è incommensurabile, "non è mai colmato dalla sua azione" (*Tao*, 4). Al tentativo di nominarlo, di coglierlo, di comprenderlo, di pensarlo distinto o di vedere in esso delle distinzioni, si sottrae e scompare del tutto. "Esso ritorna nel nulla" (*Tao*, 14). La pienezza originaria del *Tao* è più di ogni riempimento o compimento per noi comprensibile, la sua assenza di forma è più di ogni forma da noi afferrabile:

Esso dicesi forma senza forma, immagine senza immagine. Volgendo a esso lo sguardo non si vede il suo volto, andandogli dietro non si vedono le sue spalle (*Tao*, 14).

Il volto, le spalle implicano la forma, il limite, la distinzione, la determinazione, la finitudine. Un quadrangolo c'è per il limite determinato dai suoi angoli, un vaso per la divisione spaziale che determina, l'immagine per la figura che rappresenta, mentre:

Il *Tao* è il quadrangolo più grande che non ha angoli, il vaso più grande che non contiene alcuno spazio, la nota più grande che ha un suono che non si può udire, l'immagine più grande che non rappresenta alcuna figura (*Tao*, 41).

Il *Tao* è dunque come per Anassimandro l'*ápeiron*, l'illimitabile che tutto limita, l'incomprensibile che tutto comprende. Il *Tao* è *Umgreifende*. Come l'essere di Parmenide, il *Tao* è immutabile: "Solo esso permane e non muta" (*Tao*, 25). "Non invecchia" (*Tao*, 30, 35). "Il *Tao* è misura di se stesso mentre l'uomo, la terra, il cielo e tutte le cose hanno la loro misura nel *Tao*" (*Tao*, 25). "Il *Tao* è semplice" (*Tao*, 32, 37), "silenzioso" (*Tao*, 25), "perfetto nella sua quiete" (*Tao*, 25).

Come il *lógos* di Eraclito che ospita l'oppositività dei contrari, così la quiete del *Tao* non rifiuta il suo opposto. Il *Tao* si muove, ma questo movimento è assieme quiete, il suo movimento è "ritorno in sé" (*Tao*, 40). Ciò che nel mondo è contrapposto, nel *Tao* è uno. Così, per esempio, essere e dovere sono nel *Tao* la stessa cosa. Come per i Greci la *díke*, così in Lao-Tzu la *legge*, secondo la quale ogni cosa accade, è

la stessa secondo la quale ogni cosa deve accadere.

Questa identità di opposti che si realizza nel *Tao* non si risolve in un essere particolare, né coincide con la totalità del mondo. Il pensiero di Lao-Tzu non è panteista. Il mondo, come accadimento della separazione delle determinazioni, non coincide con il *Tao* che è vuoto perché è indeterminato e senza oggetto. Il *Tao* ospita il mondo quando si riempie di un contenuto e pone in sé degli enti oggettivi.

Ma in tal modo non viene riempito tutto il *Tao* in se stesso. Se potesse riempirsi con il mondo che si è prodotto, il *Tao* sarebbe il mondo (*Tao*, 4).

Anche al pensiero di Lao-Tzu, quindi, non sfugge l'infinita disponibilità che l'essere ha di sé e la sua inesauribilità nei limiti che delimitano il mondo. Gli enti del mondo sono grazie all'essere che dispone del loro accadimento. A questo punto, conclude Jaspers:

Ci sembra legittimo intendere che il *Tao* resta, nel suo vuoto, più ricco di possibilità che ogni mera realtà effettiva del mondo. Nel suo essere è più di ogni essere, nel suo fondamento indistinguibile è maggiore di ogni ente determinato e oggettivamente distinguibile. Esso esprime la totalità comprensiva, l'*Umgreifende*.⁵

Il pensiero del periodo assiale non ha colto solo la *differenza ontologica* tra essere ed ente, tra *eînai* e *tà ónta*, tra *ápeiron* e *pérata*, tra *Brahman-Nirvana* e *dharma*, ma anche l'*identità* o presenza dell'essere nell'ente. La differenza avvertita nel periodo assiale non ha mai annullato l'identità, sì da generare quei dualismi che da Platone in poi saranno tanto familiari alla logica dell'Occidente. La trascendenza non si è mai distanziata al punto da cessare di essere immanente, secondo quella modalità incontraddittoria che la presenza dell'essere nell'ente riesce a realizzare. A giudizio di Jaspers tra le varie espressioni del periodo assiale il *Tao* è quello che meglio rende il senso custodito dalla *trascendenza immanente*. Infatti, scrive Jaspers:

Il *Tao* "che era prima che sorgessero il cielo e la terra" (*Tao*, 25), "prima del Ti, signore del cielo" (*Tao*, 4), non è un "altro" assoluto e irraggiungibile, ma è presente. Pur non potendosi percepire, lo si può avvertire come l'essere autentico che è in ogni ente. I segni della sua presenza nel mondo sono questi, qui di seguito descritti⁶:

a) Il *Tao* è come non-essere. Dice Lao-Tzu: "Invano gli occhi,

le orecchie, le mani cercano il *Tao*: esso è dappertutto, incombe tutto intorno!" (*Tao*, 34). "È paragonabile al non-essere, in virtù del quale è ogni essere determinato, come il vaso è in virtù del nulla o spazio vuoto che lo costituisce, o come la casa è in virtù del nulla o vuoto delle finestre e delle porte" (*Tao*, 11). Il nulla del *Tao* è quindi quel non-essere per cui ogni ente è. La differenza si completa nell'identità. La trascendenza non respinge da sé l'immanenza. "Poiché è nulla, nessun ente può fargli resistenza, la sua semplicità, per quanto delicata, il mondo non è in grado di intaccarla" (*Tao*, 32). "Esso attraversa ogni cosa ed è esente da ogni pericolo" (*Tao*, 25).

b) *Il Tao opera come se non operasse*. "Il *Tao* è in ogni tempo senza azione, eppure non c'è cosa ch'esso non faccia" (*Tao*, 37). "Non si fa notare, come se fosse privo di potenza, la debolezza è il modo in cui si esterna il *Tao*. Infinitamente operante, opera senza apparire, nel silenzio del suo non far nulla" (*Tao*, 40). L'operare del *Tao*, non è l'operare causale che si prefigge scopi o che prevede effetti. Noi che siamo cresciuti in questa logica abbiamo difficoltà a comprendere come il potere si esprima in debolezza, e il fare nel silenzio del non far nulla.

Rilevare la contraddizione, o intendere le parole come libero gioco poetico significa sottrarsi al pensiero propostoci dal periodo assiale, che, sorto prima dell'impiego logico matematico del pensiero, e quindi della sua assolutizzazione, aveva la possibilità di spaziare in campi che saranno poi preclusi al pensare successivo. Uno di questi consentiva a Lao-Tzu di pensare l'ente come libero accadere, in virtù della debolezza dell'essere che, sottraendosi in quanto nullità di ente, lasciava essere l'ente così come ogni ente è. In questo senso, scrive Jaspers:

La strapotenza del *Tao* lascia accadere liberamente ogni cosa come se ciascuna fosse quello che è di per se stessa e non in virtù del *Tao*. Perciò in ogni cosa è insita originariamente l'adorazione del *Tao*, ma: "Nessuno impone di adorare il *Tao*, l'adorazione dipende dalla libera volontà di ciascuno" (*Tao*, 51).⁷

Il *Tao* non esercita alcuna costrizione sugli enti in quanto, di fronte a essi, scompare, come se non operasse né avesse mai operato nulla. Il suo modo di essere consiste nel "produrre e non possedere, fare e non tenere più a ciò che è fatto, far

sorgere e non dominare" (*Tao*, 51). "Quando l'opera è ultimata, esso non la dice sua. Ama e nutre tutti gli esseri e non fa da padrone" (*Tao*, 34). "Operando incontrastato nasconde la sua incontrastabilità: dilegua e si adatta, attutisce la sua forza, attenua il suo splendore, si identifica alla sua polvere" (*Tao*, 4).

c) *Dal Tao ogni ente riceve il suo essere*. "Il Tao è un abisso simile al padre primo di tutti gli esseri" (*Tao*, 4). "Si può ben considerarlo come la madre del mondo" (*Tao*, 25). Le cose debbono la loro sussistenza a questo padre e a questa madre: "La sua potenza le sostiene, la sua essenza le forma, la sua forza le completa" (*Tao*, 51). "Senza il Tao non c'è cosa che non si perda, ma egli non si rifiuta ad alcuna cosa" (*Tao*, 34).

d) *Il Tao sta al di là del bene e del male*. Il bene e il male sono possibili quando il *dover essere* si distingue dall'*essere* e lo supera, come fa l'*Agathón* di Platone. Allora nascono i valori che valgono più dell'essere, dal momento che l'essere vi si deve adeguare. In base ai valori si giudica la storia, salvo poi far valere ciò che la storia esprime nel corso della sua vicenda promossa dalla volontà di potenza. Porre l'essere al di là del bene e del male significa non subordinarlo ai valori e quindi alle valutazioni umane che li pongono, ma pensarlo come fa Lao-Tzu nell'imperturbabilità di chi fa "apparire e sparire le cose alla maniera del cielo, senza alcuna preferenza per nessuno" (*Tao*, 79). Infatti:

Tutti gli esseri sorgono insieme e noi vediamo che ritornano di là. Quando gli esseri si sono sviluppati, ognuno ritorna alla sua origine. Il ritorno all'origine si dice quiete. Quietè significa aver compiuto il proprio compito. Aver compiuto il proprio compito significa essere eterno (*Tao*, 16).

Questo brano di Lao-Tzu richiama quello di Anassimandro la cui *díke*, come s'è visto,⁸ lungi dal riferirsi a contesti giuridici o morali, esprime la necessità dell'essere che, imperturbabile, regola l'accadimento degli enti nei rispettivi limiti. Quando con Nietzsche la volontà di potenza espressasi nell'Occidente cesserà di elevare valori,⁹ in base a cui giudicare l'accadere storico, il pensiero ritornerà a pensare "l'eterno ritorno dell'uguale", ossia quella figura in cui l'essere apparve all'umanità del periodo assiale.

I caratteri fondamentali del *Tao* ricompaiono come caratteri fondamentali dell'uomo vero, il cui operare si realizza mediante il non agire, l'essere mediante il non-essere, la forza mediante la debolezza. L'uomo decade dalla sua condizione originaria quando, invece del *Tao*, vuole se stesso. Ciò si realizza con l'intenzionalità dell'azione diretta a uno scopo e con la scelta di uno dei contrari per poter operare in qualche modo nel mondo. Nel primo caso smarrisce il *Tao*, perché l'intenzionalità si dirige al contenuto del proprio volere, che è sempre rivolto a uno scopo, nel secondo abbandona l'unità degli opposti, in cui il *Tao* si manifesta, per quel contrario che l'intenzionalità pratica assume come scopo da realizzare nel mondo. L'azione intenzionale, che deve sempre operare una distinzione e una separazione a favore di uno dei contrari per poter agire nel mondo, isola i due lati opposti e quindi smarrisce il *Tao* che nella loro unità si manifesta, come già il *lógos* di Eraclito.¹⁰

Wu-wei è l'inazione in cui vive l'uomo che si prende cura del *Tao*. *Wu-wei* non significa non far niente, ma "agire come se non si agisse", operare senza far prevalere l'opera, tendere alla comprensione totale della realtà senza fissarla nella forma dell'ente determinato e dell'oggetto conosciuto. Se l'operare è promosso dalla mira intenzionale che, scegliendo, trascura il non scelto, l'operare perde l'onnicomprendività (*Umgreifende*) del *Tao*, e si raccoglie nei limiti del volere finito proteso al possesso delle cose.

L'inazione di Lao-Tzu è dunque quell'attività promossa dal *Tao* e non dalla volontà di potenza che vuole se stessa e le cose del mondo. Per questo: "Il saggio si mantiene nell'attività dell'inattività, opera e non conserva, agisce e non pretende, vivifica e non ha, sostiene e non comanda" (*Tao*, 2). "Il saggio non vuole se stesso perché sa che chi vince gli altri è forte, ma chi vince se stesso è un eroe" (*Tao*, 10).

Per Lao-Tzu il mondo umano si trova nella *caduta* dal *Tao*. La maggior parte degli uomini sono lontani dal *Tao*. "La dottrina del non parlare, il vantaggio del non agire, sono cose che ben pochi raggiungono nel mondo" (*Tao*, 43). La ragione di questa caduta non sta in un fatto verificatosi una volta per tutte nel passato come una sorta di catastrofe dell'essere, ma ha luogo ogni volta che l'intenzione pratica, l'autoriflessione e la volontà

di sé assumono il sopravvento.

In un dialogo riportato da Chuang-Tzu tra Lao-Tzu e Confucio, Lao-Tzu dice: “Quando si proviene dal *Tao* ciò non avviene automaticamente o per potere dell’uomo, quando lo si perde nemmeno ciò accade automaticamente, ma è in potere dell’uomo”. Ciò significa, scrive Jaspers, che: “non si può provenire dal *Tao* in forza della propria intenzione volontaria, mentre per la propria intenzione volontaria lo si può perdere”.¹¹

Dallo smarrimento del *Tao*, che è al di là del bene e del male, nascono le virtù, le regole, le norme di vita, e in generale l’etica. Come il mondo greco conobbe l’etica solo in occasione dello smarrimento del *lógos*, vero *éthos* o soggiorno dell’uomo, così nel pensiero di Lao-Tzu l’etica nasce quando l’uomo ha smarrito il proprio soggiorno nel *Tao*:

Quando si è abbandonato il grande *Tao* esistono allora l’amore umano e la giustizia. Quando compaiono l’intelligenza e il sapere esiste insieme la grande impostura. Quando i sei tipi di affinità non sono in armonia si ha assieme il dovere dei figli e l’amore del padre. Quando il governo è in decadenza e in scompiglio, esistono allora i servi fedeli (*Tao*, 18).

Al di là dell’etica, il *Tao* è anche al di là della logica, ossia di quel pensiero intellettuale che, ritenuto idoneo alla comprensione dell’ente, non è assolutamente idoneo alla comprensione del *Tao*. Tentare di esprimere il *Tao* con le regole della logica significa averlo già smarrito, perché: “Chi sa, non parla, chi parla non sa. Chi conosce il *Tao* non lo affida alla parola, chi lo affida non lo conosce” (*Tao*, 56). Siccome la parola è sempre parola di qualcosa, il *Tao* è indicibile. Ciò che lo esprime è la presenza lontana o la lontananza presente, è ciò che la logica chiama contraddizione, opposizione, paradosso: “Volendo dargli un nome lo chiamo grande. In quanto grande è l’assolutamente lontano. Ma questo lontano è ciò che a un tempo compenetra ogni cosa e quindi è anche dentro il mio pensiero, perciò devo chiamarlo come quello che dalla lontananza è ritornato” (*Tao*, 25). “Le vere parole sono come rovesciate, assurde” (*Tao*, 78).

Il gioco fra i contrari ospitati dal *Tao* confonde l’intelletto finito regolato dall’identità logica che oppone i contrari in un rapporto escludente. Dopo un vano dibattersi tra paradossi evanescenti, l’intelletto finito è “costretto a camminare con la

testa all'ingiù", perché è incapace di abbracciare la totalità onnicomprensiva (*Umgreifende*), e quindi di comprendere come dal non-essere proviene l'essere, dal non sapere la verità, dall'inazione l'azione. Solo il circolo, che per la logica è vizioso, è in grado di esprimere il *Tao* che, essendo "legge a se stesso" (*Tao*, 25), si lascia comprendere solo "in se stesso" (*Tao*, 54) e "mediante se stesso" (*Tao*, 21). Solo quando il pensiero abbandona la sua intenzionalità, rivolta esclusivamente agli enti, nasce con il non-essere degli enti la possibilità di cogliere l'essere.

Per questo il pensiero di Lao-Tzu non conosce la distinzione tra metafisica, etica e logica. Infatti, finché le cose sono legate al *Tao*, non si distinguono fra loro. Pensare nella distinzione significa allora pensare nello smarrimento del fondamento originario, quando ogni cosa, separandosi dall'altra, si erge falsamente a totalità e si assolutizza nell'opposizione dell'incontraddittorietà logica, nell'isolamento dell'intenzionalità morale, nella finitezza metafisica e, in generale, nella divisione che si afferma in occasione della dimenticanza dell'Uno.

¹ La numerazione che qui seguiamo è quella adottata da K. Jaspers, in *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, che si rifà alla traduzione tedesca del *Tao-tê-ching* compiuta da V. von Strauss nel 1870, ristampata a Leipzig nel 1924. Salvo qualche variazione, si tratta della stessa numerazione dell'edizione italiana del *Tao-tê-ching. Il libro della via e della virtù*, Adelphi, Milano 1973.

² K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 1186.

³ Ivi, pp. 1187-1188.

⁴ Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b.

⁵ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 1187. Anche Heidegger accoglie l'identità tra il senso custodito dall'essere e il senso custodito dal *Tao*. Si veda a questo proposito il colloquio tra Heidegger e il prof. Tezuka dell'Università imperiale di Tokyo in M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954); tr. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 83-125.

⁶ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 1187.

⁷ Ivi, pp. 1187-1188.

⁸ Cfr. il capitolo 18: "L'ápeiron di Anassimandro".

⁹ Cfr. il capitolo 70: "La volontà di potenza e la svalutazione di tutti i valori".

¹⁰ Cfr. il capitolo 19: "Il *lógos* di Eraclito".

¹¹ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 1197.

23.

La nascita del mondo e l'Occidente

L'Occidente conosce con un'intensità unica l'esigenza di foggare il mondo. Esso sente il significato della realtà terrena che implica il compito senza fine di perseguire nel mondo e con il mondo la conoscenza, la contemplazione, la realizzazione. Non si può fare astrazione dal mondo. È in esso, e non fuori di esso, che l'uomo occidentale trova la sua sicurezza.

K. JASPERS, *Origine e senso della storia* (1959), p. 92.

Dalla divisione nasce il mondo come oblio dell'eterno. Al mondo si contrappone lo spirito dell'uomo che nel tempo, nel finito, cerca, tra domande e risposte, sotto il peso dell'*aut aut*, della decisione, del definitivo, del paradossale, della coscienza tragica, l'orma dell'eterno che il divenire del mondo manifesta e nasconde. L'inquietudine che ne deriva, e che distingue lo spirito occidentale al suo nascere, è del tutto ignota al pensiero del periodo assiale che, ancora raccolto nella verità dell'eterno, non conosce il mondo se non nel suo dileguarsi e nel suo estinguersi. Per questo, scrive Jaspers:

Gli asceti indiani, nonché alcuni monaci in Cina e in Occidente, fuggirono il mondo onde intimizzarsi all'assoluto, in una meditazione che, affrancata dal mondo, coglieva il mondo nel suo dileguarsi e nel suo risolversi nell'essere pensato come tutto. I mistici cinesi si liberarono da ogni desiderio morboso per giungere a una pura contemplazione in cui

ogni ente si faceva linguaggio, apparenza trasparente e dileguante dell'eterno, nonché infinita onnipresenza della sua legge. Il tempo si estinse per loro nell'eternità dissolvendosi nella fuggevolezza del linguaggio del mondo. In Occidente i primi filosofi passarono nel mondo come se, nonostante ogni legame con esso, giungessero costantemente dal di fuori. Provenendo da una patria lontana, trovarono nel mondo se stessi e le cose, e, pur nell'estrema vicinanza a esse, trascesero le apparenze fenomeniche, memori dell'eterno.¹

Quando il pensiero memorativo dell'eterno dileguandosi si estinse, dimenticando la patria lontana per assumere il mondo come stabile e decisiva dimora, allora sorse l'Occidente, dapprima come *inquietudine* generata dal mondo colto nel suo isolamento, poi come *volontà di potenza* che, col dominio del mondo, risolse l'inquietudine. Con questo non si dice che l'Occidente non ha mai pensato l'eterno, ma solo che il pensiero dell'eterno è sempre stato promosso dalla cura del mondo e dal bisogno di garantirlo. Le dimostrazioni dell'esistenza di Dio che partono dal mondo e le anticipazioni matematiche della scienza che si applicano al mondo sono solo due esempi che mostrano come il pensiero dell'Occidente, nel suo procedere, sia a posteriori sia a priori, abbia sempre assunto il mondo come punto di partenza e di arrivo, e quindi, al di là di ogni dire mistificante, come unica patria.

Se pensiamo l'espressione greca del periodo assiale come fenomeno periferico dell'Oriente, la contrapposizione cronologica tra pensiero assiale e successivo pensiero occidentale diventa contrapposizione metafisica tra Oriente e Occidente, tra volontà di verità (*Wille zur Wahrheit*) e volontà di potenza (*Wille zur Macht*). Alla luce di questa contrapposizione la conoscenza del periodo assiale, e quindi dell'Oriente che ancora ne conserva le tracce, almeno là dove la volontà di potenza occidentale non ha ancora realizzato compiutamente se stessa, "ci riguarda direttamente", scrive Jaspers, in quanto:

L'Asia è il nostro indispensabile completamento, [...] perché ci indica possibilità umane che noi non abbiamo realizzato, e ci mette in contatto con l'origine genuina di un altro essere umano che non è il nostro, eppure è potenzialmente nostro e costituisce un'esistenza storica insostituibile.²

Trascurarlo significa sostituire la cura della verità con la cura del mondo affermato nel suo isolamento. L'evento

determina una tipologia umana quale l'Occidente l'ha conosciuta, una tipologia dunque tra le molte possibili, non l'essenza dell'umano come l'Occidente, confortato dai propri successi, ha trionfalisticamente creduto fino ai tempi di Hegel, quando, scrive Jaspers:

I bagliori del tramonto del mondo europeo cominciano ad annunciarsi. "È solo nel crepuscolo che la civetta di Minerva comincia il suo volo." Così Hegel intendeva il proprio filosofare, ma nella coscienza del compimento, non ancora nella coscienza del declino.

Intellettualmente la coscienza della crisi raggiunse lo zenit con Kierkegaard e Nietzsche. Da allora è andata diffondendosi la certezza che ci troviamo di fronte a una svolta della storia, alla conclusione della storia nel senso finora valido, a una radicale metamorfosi dell'essere umano.³

Eppure la consapevolezza della crisi dell'Occidente ci lascia senza risposta e senza soluzione, anche se l'indagine sul significato e il senso della storia, nonché le indicazioni che offre ci aiutano contro le scorciatoie del facile pseudo-sapere che svanisce con la stessa rapidità con cui si è affermato.

Contro la tendenza alla diffamazione pura e semplice della propria epoca che è così facile screditare, contro le dichiarazioni di totale fallimento che oggi suonano già piuttosto antiquate, contro la protesta di portare con sé il totalmente nuovo destinato a salvarci e contrapposto come superamento all'intera linea di sviluppo che da Platone conduce a Hegel e a Nietzsche, contro il pomposo gesto del no e l'affermazione del nulla, che ancora non esprimono una realtà vera e propria, il compito che ci attende, a parere di Jaspers, è quello di pensare e soprattutto di scoprire come gli eventi che compongono la storia dell'Occidente siano anch'essi ospitati dall'essere che, assentandosi, ha consentito il loro accadimento. In caso diverso il pensiero continuerebbe a esprimersi in maniera fittizia, nell'ingenua presunzione di combattere qualcosa che in realtà non ha ancora conosciuto.

¹ K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (1953); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, p. 126.

² Id., *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1959); tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, p. 97.

³ Ivi, p. 294.

Parte quarta

L'OBLIO DELL'ESSERE E LA DOMINAZIONE DELL'ENTE

La storia dell'essere comincia con l'oblio dell'essere, perché l'essere trattiene in sé la propria essenza, la differenza tra essere ed ente. La differenza resta esclusa. È obliata.

M. HEIDEGGER, *Il detto di Anassimandro* (1946), p. 340.

24.

Platone e il giogo dell'idea

La dottrina platonica parla del primato dell'idea del bene come di ciò che rende possibile la correttezza del conoscere e la svelatezza di ciò che è conosciuto. Qui la verità è ancora svelatezza ed esattezza, anche se la svelatezza sta già sotto il giogo dell'*idéa*.

M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* (1931-1932, 1942), p. 186.

Con l'analisi del periodo assiale ci siamo riportati all'inizio (*am Anfang*) di un'epoca o dell'epoca che ha assistito all'assentarsi dell'essere che, proprio all'inizio, si era annunciato e fatto parola. *Phýsis, lógos, alétheia, én, chreón, Brahman-Nirvana, Tao*, sono appunto le parole a cui l'essere si è di volta in volta affidato.

Ma il suo concedersi alla parola ha coinciso con il suo trattenersi nella parola, per cui l'inizio già racchiude il declino, la dimenticanza, l'inconsapevolezza. Se la parola è principio è però principio che si trattiene, è invio che si custodisce, è luce che si ottenebra. Il tempo della sua rivelazione è anche il tempo della sua sospensione, l'epoca, che dall'inizio prende avvio, è *epoché* dell'essere, sospensione della sua manifestazione. E questo, scrive Heidegger, perché: "La storia dell'essere comincia con l'oblio dell'essere, perché l'essere trattiene in sé la propria essenza, la differenza tra essere ed ente. La differenza resta esclusa. È obliata".¹ E ancora:

“L’inizio nasconde prima di scoprire, ed è in questo nascondersi che l’essere inizialmente si apre”.²

Cresciuta nell’oblio dell’essere e nell’oblio dell’oblio, la storia dell’Occidente è storia dello smarrimento del senso dell’essere, la cui comprensione può avvenire solo alla luce di quanto, un tempo rivelatosi, è stato successivamente smarrito. I tesori del passato si collocano tutti all’inizio. Nella tradizione sono custoditi come nascosti, inviolati, intatti. Per questo la tradizione è “venerabile”, perché, nella sua incapacità a comprendere, non li ha profanati. Ovviamente ciò non sottrae la tradizione alla negatività che compete a quanto si afferma nell’oblio dell’essere. La luminosità dell’inizio dà luce alla sua comprensione, ma appunto alla comprensione della sua negatività.

A rivelarcela è ancora la parola o meglio il travisamento della parola che rende la *phýsis* con *idéa*, il *lógos* con *epistéme loghiké*, l’*alétheia* con *orthótes*, la genericità dell’essere con il compimento dell’ente. Quest’ultimo, affermandosi nel suo isolamento, estingue in sé l’essere che, assentandosi, si concede all’evento dell’oblio. Nell’oblio prende le mosse la storia occidentale come cura esclusiva dell’ente.

L’oblio dell’essere non è determinato da un evento storico o dall’incuria dell’uomo. La possibilità dell’oblio è custodita nell’essere stesso o *phýsis*, la cui struttura veritativa è tensione tra occultamento (*Verborgenheit*) e dis-occultamento (*Un-verborgenheit*), tra latenza (*léthe*) e non latenza (*a-létheia*).

Come già si è avuto modo di vedere,³ per Heidegger: “La *phýsis* è l’essere stesso in forza del quale soltanto l’ente diviene osservabile e tale rimane”.⁴ Essa è “il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento fare apparizione, il tenersi in tale apparizione e dimorarvi”.⁵ Una duplice caratteristica compete dunque alla *phýsis*: il “dispiegarsi aprendosi nel dispiegamento”, e il “trattenersi in sé”. Questo duplice aspetto, che Heidegger rende con l’espressione *In-sich-aus-sich-Hinausstehen* (tenersi-in-sé-verso-il-di-fuori), è espresso in greco dalla parola *a-létheia*, il cui significato custodisce il non-dispiegato e quindi non-manifesto (*léthe*) che, perdurando nel fondo, alimenta il movimento del dispiegarsi e dell’apparire. Il disvelato è tale in quanto supera costantemente ciò che perdura nel nascondimento. E in questo senso Heidegger può

dire che: "Il disvelato (*Un-verborgene*) deve essere strappato a una ascosità (*Verborgenheit*), le deve essere in un certo senso rapito".⁶

Se dunque la verità dell'ente che si manifesta consiste nell'essere sottratto a quell'ascosità in cui l'essere si trattiene, la relazione dell'ente con l'ascosità dell'essere è essenziale alla sua verità, così come la dimenticanza di questa relazione è non-verità, in quanto oblio di quella geneticità nascosta di cui l'ente, di volta in volta manifesto, è compimento terminale, ossia ciò in cui termina e si rivela quel dispiegarsi manifestativo in cui l'essere consiste.

Dal momento che il senso dell'essere e la sua verità sono affidati a quell'ascosità da cui la *phýsis* prende le mosse per quel dispiegamento manifestativo che si rivela nell'ente manifesto, si comprende come la cura esclusiva dell'ente manifesto, nella dimenticanza dell'ascosità da cui proviene, possa determinare quell'oblio che è smarrimento della verità, in quanto dimenticanza dell'origine nascosta (*léthe*), a cui l'ente manifesto viene di volta in volta strappato (*alétheia*).

L'ente è ciò che l'essere di volta in volta dà a vedere, è ciò che l'essere di volta in volta sottrae a quell'ascosità in cui trattiene se stesso. L'ente è l'offerta gratuita dell'essere, il suo accadimento è dono. Questa comprensione, che sottintende il rapporto di identità e differenza tra essere ed ente, e che esprime quella tensione raccolta nella verità come *a-létheia*, ossia come sottrazione dell'ente a quell'ascosità (*léthe*) in cui l'essere si custodisce prima, durante e dopo la sua azione gratificante, costituisce la chiave interpretativa del mito platonico della caverna dove Heidegger scorge, accanto alla più alta comprensione della verità come *alétheia*, anche la presenza di quella sconcertante deviazione che determinerà per l'Occidente l'oblio dell'essere e della sua verità.

Nel mito si racconta di un prigioniero che, liberatosi dai ceppi che lo trattenevano nel fondo della caverna, dove si stagliavano le ombre proiettate dai simulacri portati dagli uomini, e sporgenti al di sopra di un muricciolo che sorgeva alle sue spalle, si volge e vede dapprima i simulacri che sono copia delle cose che dimorano sotto la luce del sole, e quindi le cose di cui prima possedeva solo incerte e fugaci immagini.

L'interpretazione del mito è possibile solo sulla base della

verità come *a-létheia*, come non-nascondimento. Nel processo di liberazione del prigioniero, infatti, si assiste al progressivo non-nascondersi e quindi al progressivo s-velarsi delle ombre proiettate dal fuoco sotterraneo, e delle cose che dimorano sotto la luce del sole.

L'essenza del mito è raccolta nel *passaggio* che dal buio della caverna conduce alla luce del giorno e viceversa. Il passaggio dall'oscurità alla luce determina nel prigioniero un offuscamento dovuto all'intensificarsi della luminosità che, accecando lo sguardo, l'*ideîn*, che esprime appunto l'atto del vedere, nasconde l'*eîdos*, ovvero ciò che si offrirà allo sguardo una volta che questo si sarà assuefatto alla luminosità.

Platone chiama *paideía* il progressivo assuefarsi alla luce. *Paideía* è quindi educarsi alla verità, ovvero assuefarsi alla luminosità dell'essere, che strappa le cose dal nascondimento solo per coloro che si sono assuefatti alla luce. La *paideía* è oltrepassamento dell'*apaideusía*, ovvero di quell'ignoranza in cui rimangono coloro che, non sopportando il bagliore accecante del fuoco e del sole, si trattengono presso le ombre che offrono contorni più precisi e più fermi.

La mancata educazione alla luce (*apaideusía*) fa ritenere le ombre come il massimamente vero (*tò alethéstaton*). Questa è infatti l'opinione di quei prigionieri che, rimasti legati ai ceppi, ridono di quanto riferisce loro il prigioniero che ha visto la luce. La condizione che li immobilizza al fondo della caverna, non consentendo loro di esperire altra manifestazione rispetto a quanto è loro manifesto, li conduce a identificare l'infinita possibilità manifestativa dell'essere con l'ente effettivamente manifesto, la verità con le ombre.

Il senso racchiuso in quella serie di passaggi, percorsi dal prigioniero che si libera, emerge dal confronto che il prigioniero, tornato nella caverna, può fare tra la propria condizione e quella dei suoi compagni di sventura. Costoro, per non essersi liberati alla progressiva manifestazione dell'essere, per non aver sopportato la cecità iniziale, dovuta alla maggiore luminosità, hanno limitato l'infinita apertura della verità dell'essere ai limiti circoscritti che definiscono la verità dell'ente, non hanno affrontato il rischio supremo della verità, che mette in costante pericolo i risultati conseguiti, per poter continuare a essere veramente manifestazione, *alétheia*.

L'apertura entro cui accade lo svelamento dell'essere dell'ente non può essere garantita da alcun ente, ma dal costante trascendimento di ogni ente. Se infatti l'essere è ciò che, pur identificandosi con l'ente, lo trascende, la verità dell'essere sarà tutelata solo se sottratta a quella tendenza che la identifica con la verità di determinati contenuti ontici. Questi, dal canto loro, saranno colti nella loro verità solo se continuamente trascesi dalla verità dell'essere, se arrischiati nella sua luminosità che acceca. Non trasceso, l'ente sarebbe obnubilato; la sua verità andrebbe smarrita con lo smarrimento di quell'identità-differenza che custodisce e regola il darsi dell'essere all'ente ritraendosi, e custodendo, nel ritrarsi, quell'ulteriorità manifestativa che distingue appunto l'essere dall'ente.

La lingua greca ha il pregio di indicare la verità con un termine: *alétheia*, che reca l'impronta della dialettica sopra accennata. Questa consiste nel circondare l'ente manifesto di quella negatività radicale per la quale l'ente *non* è l'essere. Il trascendimento che così si realizza strappa l'ente manifesto da quell'identificazione impropria con l'essere che si realizzerebbe qualora l'ente non fosse trasceso.

Nell'identificazione sta la non-verità dell'ente, il cui apparire non trasceso si traduce in apparenza non verace. Platone dice che coloro che, non educati, sono irretiti da questa apparenza "quando chiamano con un nome le ombre che vedono, sono convinti di chiamare per nome la cosa vera e propria".⁷

A questo punto, se la *successione* dei passaggi, che dalle tenebre della caverna conducono alla luce del giorno, trova la sua spiegazione nella verità come *alétheia* che, strappando l'ente manifesto dal suo isolamento, lo sottrae a quel nascondimento in cui sarebbe abbandonato qualora non fosse trasceso dall'infinita luminosità dell'essere, i termini entro cui i passaggi si succedono sono intenzionati al raggiungimento di un elemento ultimo che, oltre a rendere possibile gli stadi precedenti, li dispone in una graduazione gerarchica a seconda della loro maggiore o minore distanza dall'efficacia della sua azione.

Così le ombre proiettate sul fondo della caverna rimandano alla luce del fuoco che le rende possibili, il fuoco alla luce e al calore del giorno che l'ha generato, la luce e il calore del

giorno alla luce e al calore del sole che tutto nutre e vivifica. Infatti, scrive Heidegger: "All'interno della caverna il sole rimane invisibile, e tuttavia anche le ombre si nutrono pur sempre della sua luce".⁸ Il sole, infatti, dice espressamente il testo platonico: "produce le stagioni e il corso degli anni, a tutto presiede in questo regno dell'essere visibile, ed è *causa* anche di tutte quelle realtà che lui e i suoi compagni di prigionia vedevano".⁹

Qui, secondo Heidegger, siamo in presenza di quella sconcertante deviazione platonica che determinerà, per tutto il corso dell'Occidente, l'oblio dell'essere e della sua verità. L'essere infatti, raffigurato dal sole, non è più inteso come *presenza* di ciò che si manifesta, quindi come *alétheia*, ma è inteso come quell'*ente* (*Agathón*) che presiede l'essere e l'apparire di ogni cosa.

Il significato del termine *Agathón*, che la tradizione filosofica traduce solitamente con "Bene", non è da affidare a un contesto morale, ma a un contesto metafisico, volto alla ricerca della *causa prima* da cui ogni cosa dipende. Infatti, scrive Heidegger: "Tò *Agathón* significa in greco ciò che è atto (*taugt*) a qualcosa e che rende atto (*tauglich*) a qualcosa".¹⁰ Se dunque *Agathón* significa "ciò che è buono a...", l'idea di Bene si riferisce a "ciò che è buono a far essere e far apparire ogni cosa". Il Bene è Bene in quanto *causa*, il suo valore (*bonum*) consiste nell'esser causa di tutto ciò che è.

L'introduzione del rapporto causale muta la prospettiva metafisica, nel senso che prima l'essere era inteso come lo stesso *presentarsi* degli enti, come il loro accadere e il loro manifestarsi nell'accadimento, ora invece l'essere è inteso come un ente, l'Ente supremo, il cui valore (*bonum*) consiste nel causare gli enti, che sono finché l'azione causante li mantiene e li conserva. Gli enti, a questo punto, non sono più un libero accadere dell'essere, ma dipendono da quel processo causale che fa capo a quell'Ente supremo espresso dall'idea di Bene.

La filosofia successiva si limiterà a discutere il carattere di *necessità*, ("emanazione" secondo Plotino) o di *libertà* ("creazione" secondo Tommaso d'Aquino), che caratterizza quel processo causale che prevede la dipendenza degli enti da un Ente supremo, senza più recuperare il significato originario

dell'essere come libero accadere dell'ente. Questo significato, obliato, si assenterà nel corso della metafisica occidentale, determinando la dominazione metafisica dell'ente.

Posto il Bene al vertice dell'universo eidetico, (ossia dell'iperuranio platonico o luogo delle idee), l'essenza delle idee, che del Bene si nutrono, consisterà nel loro esser causa di ogni positività che si rivela, cioè dell'essere dell'ente, per cui, come scrive Heidegger: "Per tutte le cose (*Sachen*) e per la loro cosalità (*Sachheit*) l'idea suprema è l'origine, cioè la causa (*Ur-sache*).¹¹

Nonostante la terminologia platonica conservi nel termine *eîdos* (idea) la radice "*id*" da cui *ideîn* che esprime l'atto di "vedere", in Platone il termine "idea" non fa più riferimento all'atto del presentarsi (*Anwesen*) dell'ente, ma al contenuto essenziale (*Wassein*) che sta oltre ciò che si presenta. Ciò che si mostra non è più considerato nel suo svelarsi, ma nel suo riferirsi a ciò (l'*idéa*) che rende possibile e quindi causa la vista (*ideîn*) di ciò che si manifesta. Analogamente la verità non è più lo sguardo su ciò che svelandosi non si nasconde (*a-létheia*), ma è il corretto riferimento (*orthótes*) che si instaura tra ciò che si percepisce e l'idea fatta cosa (*Wassein*). In questo senso, Heidegger può dire: "La verità si pone sotto il giogo dell'idea".¹²

Il giogo esige il corretto indirizzarsi dell'*ideîn* all'*idéa*, dalla cui adeguazione nasce un *homoíosis* o concordanza tra conoscente e conosciuto. Si passa così dal concetto originario di verità come *alétheia* al concetto di verità come *homoíosis* o *adæquatio*. In forza di questo passaggio la verità cambia luogo: da proprietà dell'essere diventa proprietà dell'uomo, in quanto l'attenzione non è più rivolta all'originario manifestarsi (*a-létheia*) dell'ente, ma al corretto (*orthótes*) rapportarsi dell'uomo all'ente. Lungo questa via la verità viene a coincidere con l'esattezza del vedere e del giudicare umano.

In queste premesse trova la sua origine il concetto occidentale di "ragione" che, a parere di Heidegger, nel suo fondo conserva ancora il significato greco della verità come non-latenza, ma con questa duplice variazione: da un lato a rivelarsi è l'ente puro e semplice, l'essenza (*ousía*) nel senso del "che cos'è" (*tí estin*), e non dell'essere; dall'altro la rivelazione dell'ente è subordinata a quel vedere che, in quanto

“pensiero” e non semplice sguardo, è *noeîn*. L'essere è così assorbito nell'ente, e l'ente nell'idea. Sotto il giogo dell'idea nascono la metafisica dualistica, la gnoseologia dell'*adæquatio*, l'etica dei valori e la centralità antropologica che, a partire da Platone, condizioneranno la cultura dell'Occidente fino a Nietzsche e oltre.

¹ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 340.

² Id., *Moirà (Parmenides, VIII, 34-41)* (1952); tr. it. *Moirà (Parmenide, VIII, 34-41)*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 164.

³ Cfr. il capitolo 10: “L'essere come *phýsis*”.

⁴ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 26.

⁵ Ivi, p. 25.

⁶ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 178.

⁷ Platone, *Repubblica*, Libro VII, 515 b.

⁸ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 183.

⁹ Platone, *Repubblica*, VII, 516 b-c.

¹⁰ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 182.

¹¹ Ivi, p. 184.

¹² Ivi, p. 186.

25.

La metafisica dualistica come tentativo di assicurare l'ente

In quanto si rappresenta sempre soltanto l'ente in quanto ente, la metafisica non pensa all'essere stesso. La filosofia non si raccoglie mai sul suo fondamento, anzi se ne allontana sempre, e precisamente attraverso la metafisica.

M. HEIDEGGER, *Introduzione a: "Che cos'è metafisica?"* (1949), p. 319.

Sotto il giogo dell'idea la differenza non è più tra essere ed ente, ma, all'interno dell'ente, tra mondo e Dio. Lo smarrimento della differenza ontologica determina la nascita del nichilismo che non annulla l'essere, ma considera l'essere come nulla, perché considera l'ente come tutto. Come dice Heidegger: "Occuparsi solo dell'ente nella dimenticanza dell'essere, questo è nichilismo".¹

A partire da Platone, tutta la civiltà occidentale è catturata dal nichilismo a cui conduce la volontà di assicurare l'ente, sottraendolo a quell'insicurezza che lo caratterizza come accadimento gratuito dell'essere, da cui dipende quanto al suo essere e al suo apparire. Sottrarlo all'*azione gratificante* per affidarlo a una *causa determinante* significa poter disporre dell'ente e della sua utilizzabilità senza incertezze. In questa direzione si muove dapprima la determinazione teologica dell'ente, che prende avvio da Platone, quindi la

determinazione scientifica che si sostituirà a quella teologica nella qualificazione della causa, ma non nella sua problematizzazione.

Ciò che è causa dispone dell'essere a titolo proprio. Ciò che dipende dalla causa "è", finché la causa decide di farlo essere. Questo principio, che sta alla base della distinzione platonica tra iperuranio e mondo sensibile, non pensa più l'essere come ciò che accoglie l'accadimento dell'ente, come avveniva nel periodo assiale, ma come una proprietà che compete *per sé* all'ente-causa, mentre all'ente-causato compete *per aliud*, per la causa appunto.

Assorbito dalla causa e con essa identificato, l'essere si distingue dall'ente solo nel mondo sensibile, dove, non essendo gli enti causa di se stessi (*causa sui*), ancora è possibile distinguere ciò che gli enti sono (essenza) da ciò che li fa essere (esistenza). La distinzione tra essenza ed esistenza, che così si inaugura, conserva nel suo significato il senso espresso dalla differenza ontologica precedentemente intuita tra essere ed ente. Questo fatto consente di mantenere l'ente mondano nella precarietà e nella contingenza che compete a ciò che è, ma potrebbe anche non essere.

Accade però che in questa problematicità originaria, in cui è possibile avvertire la differenza ontologica tra essere ed ente, Platone non trattiene la totalità dell'ente, ma solo un mondo, il mondo dell'ente causato, dell'ente incapace di darsi da sé. Al di sopra di questo (nell'*hyperouránon*), e da questo distinto (*chorísimos*), si dà, per Platone, l'enteidea, l'ente cioè, che, disponendo dell'essere in proprio in quanto *causa sui*, annulla la differenza ontologica, risolvendo l'essere nell'ente-causa, per cui dell'essere in quanto essere, che pure la metafisica non cessa di proclamare oggetto della sua indagine specifica, ne è niente.

Identificato il senso dell'essere nell'ente-causa, la problematicità non è più dell'ente nei confronti dell'essere, ma dell'ente-causato nei confronti dell'ente-causa, del mondo nei confronti di Dio. Il seguito della metafisica occidentale non sarà nella direzione del recupero della problematicità dell'ente, sì da includere anche quel mondo, l'iperuranio, che la deviazione platonica ha sottratto, ma sarà nella progressiva eliminazione della problematicità, fino a giungere al progetto

della sua completa estinzione.

La ragione calcolante e causante, che nel nostro tempo tutto determina e prevede, sottraendo ogni possibile spazio al problematico e al contingente, dimostra che la distinzione platonica tra essenza ed esistenza, in cui ancora si conserva, sia pure limitatamente, la differenza ontologica che, sola, salvaguarda il senso dell'essere, non è in vista del suo mantenimento, ma nella prospettiva storica della sua completa eliminazione.

Una conferma di tale indirizzo è data dal ruolo speculativo svolto da Aristotele, per il quale la metafisica non è più cura dell'essere (*eînai*), ma dell'ente in quanto ente (*òn hêi ón*). Aristotele tenta di ridurre la problematicità dell'ente mondano portando il dominio della forma ideale, che in Platone era separata dall'individualità concreta, nell'esistenza individuale, sottraendole così quella problematicità che Platone, separandola dall'ente-causa (*idéa*), ancora le concedeva. Ma in questo modo, osserva Heidegger: "L'*idéa* diventa ora espressamente l'*eîdos* nel senso della *morphé* di una *hýle*, in modo tale che l'entità si trasferisce nel *sýnolon*".²

L'eliminazione totale della problematicità viene raggiunta dall'Occidente nel progetto scientifico della calcolabilità del mondo, mediante la sua riduzione alla ragione che ne programma e ne determina gli eventi. Questi non sono più pensati come accadimenti incondizionati, ma come effetti causati da quella volontà di potenza che vuole il mondo e il suo possesso.

Altra direzione non era consentita all'Occidente, perché la problematicità dell'ente, che ancora si conserva in Platone, non è stata pensata nella positività che all'essere attribuisce la differenza ontologica quando afferma la precarietà dell'ente, ma nella negatività che compete all'ente quando è affermato nel suo isolamento. La negatività dell'ente genera insicurezza nell'uomo che, dimentico dell'essere, ha posto fra gli enti la propria dimora. L'instabilità del mondo, la sua precarietà, l'incertezza che ne accompagna gli eventi è ciò che l'Occidente ha deciso di superare.

È Platone stesso a inaugurare questa via là dove si propone di salvare i fenomeni "*Sózein tà phainómena*",³ di sottrarli all'insicurezza che li accompagna fin dal loro primo apparire.

Mímesis, méthexis, koinonía esprimono il tentativo, non chiaro nel procedimento, ma chiarissimo nell'intenzione, di sottrarre l'ente mondano alla precarietà sua propria, tramite un legame sempre più stretto con l'ente iperuranico che, in quanto causa, dispone dell'essere per sé. Commentando questo itinerario platonico, Heidegger scrive:

Il "Bene" consente l'apparire dell'e-videnza in cui ciò che è presente possiede la consistenza del suo essere. Grazie a questa concessione l'ente viene trattenuto e "salvato" nell'essere.⁴

L'immediata connessione tra *causalità* e *salvezza*, oltre a lasciar intendere la motivazione che sta alla base della causalità (salvare i fenomeni dalla precarietà che li accompagna), determina la soppressione della contingenza, la cui possibilità è affidata all'assenza di ogni causalità. Se un ente infatti esiste in base a una causa, non è più possibile che esso possa veramente essere e non essere, perché la causa ne condiziona ineluttabilmente tanto l'essere che il non-essere.

La causa quindi non interviene per determinare qualcosa, ma per *salvare* qualcosa dalla possibile rapina del nulla, contro cui il puro accadimento non causale non è affatto garantito. La causa è quindi la soppressione di ogni autentico accadere. Platone, lungi dall'aver separato il mondo contingente dall'eterno, ha iniziato quella serie di tentativi, poi proseguiti dall'Occidente, promossi dalla volontà di realizzare un legame sempre più stretto tra il mondo e l'eterno, onde garantire dal nulla il mondo stesso e col mondo chi vi dimora.

Quest'impostazione metafisica, inaugurata da Platone, è rimasta immutata in Aristotele, la cui *enérgeia* non tarda a perdere il significato originario di *presenza* per assumere quello deviante di *actualitas*. Come *Atto puro*, Dio è l'Ente supremo, a cui si perviene in vista delle cose del mondo, bisognose di essere garantite nella loro vicenda, al fine di un dominio integrale da parte dell'uomo.

La garanzia delle cose del mondo e la ricerca delle condizioni che le assicurano è il motivo costante che ha promosso le varie forme di pensiero metafisico apparse in Occidente. Il loro senso sfugge a chi, nel considerarle, insiste sulle loro differenze, mentre il loro vero significato è affidato a quell'identica intenzione che le ha promosse, e precisamente la ricerca affannosa di stabilità, di sicurezza, di salvezza, di rifiuto

dell'incondizionata precarietà dell'accadere che non consente calcolo alcuno e fa naufragare ogni progetto.

L'uomo teme l'instabilità, non sopporta l'angoscia del precario, rifiuta l'*insecuritas* del proprio destino; per questo va alla ricerca di terreni solidi sui quali poter ancorare il senso del proprio presente e delineare i termini che rendono meno vaga la speranza che deve ospitare il futuro. A questa esigenza rispondono tanto il *Dio* del cristianesimo, quanto il *cogito* di Cartesio e la *volontà di potenza* di Nietzsche.

Nel cristianesimo domina l'esigenza di salvare l'ente, quell'ente determinato e privilegiato che è l'anima dell'uomo. Non vi è quindi alcuna sostanziale differenza tra la visione che del divino ha Platone e quella sostenuta dal cristianesimo. Anzi il processo inferenziale che sta alla base della dimostrazione dell'esistenza di Dio rivela di quanta preoccupazione mondana sia nutrita quell'anima che si vuol salvare. Dio esiste, dice la dimostrazione, perché altrimenti il mondo, che non possiede l'essere per sé, sarebbe niente. Scrive infatti Tommaso d'Aquino:

La creatura non possiede l'essere per sé, ma per altro. Lasciata a se stessa e considerata in se stessa essa è nulla. Ne consegue che per natura a essa compete prima il nulla dell'essere.⁵

Si perviene così a un Dio mondano la cui funzione è quella di salvare il mondo. L'ascesa teologica, per quanti gradi cerchi di elevarsi, non riesce a nascondere la pesante telluricità dell'ansia che l'ha promossa.

Anche Cartesio, fondatore della filosofia moderna, e in antitesi solo apparente con la metafisica ontica medioevale, non si allontana dal solco da questa tracciato. Il *cogito* esprime la ricerca di un contenuto indubitabile da cui partire per la costruzione del dominio dell'uomo su tutto l'ente.⁶ La metafisica continua a dominare, muta solo l'unità di misura a cui la totalità dell'ente deve riferirsi per essere garantita, ma non muta l'esigenza di sicurezza, anzi si accentua, diventa più rigorosa, e se si vuole, più vicina, dal momento che Cartesio fonda nell'uomo ciò che Platone e il cristianesimo avevano fondato in Dio.

A portare a compimento l'esigenza cartesiana di assolutezza nell'ambito del conoscere provvederà Hegel. La razionalità di tutto il reale⁷ e l'intrascendibilità del pensiero sembrano così

concludere quell'itinerario metafisico che, a partire da Platone, s'era proposto l'eliminazione della precarietà dell'ente, onde garantirne all'uomo il dominio.

La natura di questo itinerario giunge alla sua massima chiarezza con Nietzsche. La proclamazione nietzscheana della morte di Dio,⁸ lungi dal significare la distruzione di ogni metafisica, ne rivela l'essenza intima, custodita dalla volontà di salvaguardare l'ente dalla possibilità del nulla. Questa salvaguardia, per Nietzsche, non è garantita né da Dio né dai valori, ma dalla volontà di potenza che, per raggiungere il suo dominio sull'ente, ha ideato sia Dio sia i valori che di volta in volta si sono affermati nella storia. Questi, pensati come immutabili ed eterni, sono stati sottratti alla precarietà del divenire e quindi al pericolo del nulla.

Misconoscere Dio e i valori significa a questo punto misconoscere il carattere di incondizionatezza che sempre ha accompagnato queste realtà, in quanto s'è riconosciuto in esse delle semplici condizioni poste dalla volontà di potenza per l'esercizio del suo volere. Analogamente, proclamare la morte di Dio significa svelare che Dio non esiste da sé, ma solo in quanto è voluto dalla volontà di potenza, desiderosa di garantirsi l'ente e il suo dominio.⁹

Nata dall'oblio dell'essere, per quanto trattenuta dal giogo dell'idea, la metafisica, in tutte le sue forme storiche, non può evitare l'esito nichilista, perché, nella dimenticanza dell'essere, anche l'idea suprema, *tò Agathón*, non è in grado di giustificare quella superiorità che lo "rende buono a..." far essere tutte le cose. Infatti, anche se, come scrive Platone: "*Tò Agathón* supera l'essere in dignità e potenza",¹⁰ esso non può sottrarsi alla domanda che chiede il fondamento della sua superiorità. Né, d'altro lato, il fondamento può essere trovato nell'essere, dalla cui subordinazione trae origine la superiorità di *tò Agathón*. La superiorità è dunque ospitata dall'alterità dell'essere, dal nulla quindi.

L'esito nichilista della metafisica è già pre-contenuto in quel *nulla* che la metafisica stessa ha posto al proprio vertice col nome di Dio. Il naufragio che attende il suo itinerario risulta evidente non appena si pone l'universo metafisico, che subordina l'essere al dominio di un ente, nella massima oscillazione prevista dalla domanda heideggeriana: "Perché in

generale c'è l'ente e non piuttosto il nulla?".¹¹

Se nell'oscillazione il ruolo del positivo è svolto dall'ente come totalità dell'eidetico che include quell'idea suprema che Platone è giunto ad affermare, allora non c'è nulla in grado di garantire questa totalità della sua definitiva vittoria sul nulla. Se invece il ruolo del positivo è giocato non dall'ente come totalità dell'eidetico, ma dall'essere che accoglie l'ente come suo evento, allora la vittoria sul nulla è garantita, perché supporre che l'essere si annulli o possa annullarsi significa affermare la negatività del positivo, cioè il massimo della contraddizione, il non-senso.

Eppure la metafisica onto-teo-logica¹² che si è affermata in Occidente non è da rifiutare o da rimuovere, perché il suo esito nichilista conduce in prossimità del senso dell'essere. Infatti, scrive Heidegger:

Se, con una spiegazione semplicistica, spacciamo il niente per ciò che è mera nientità e lo equipariamo a ciò che è privo di essenza, rinunciamo troppo precipitosamente a pensare. Invece di cedere alla precipitazione di una così vuota perspicacia e di abbandonare l'enigmatica plurivocità del niente, dobbiamo unicamente prepararci a essere pronti a esperire nel niente la vastità di ciò che dà a ogni ente la garanzia di essere. Ciò è l'essere stesso.¹³

L'espressione "il niente" non si limita a nominare negativamente l'essere, ma, con la sua negatività, designa anche la fondamentale dimenticanza in cui si incorre quando l'ente viene assolutizzato e l'inammissibilità di tale dimenticanza. Più rigorosamente, il nichilismo della metafisica inaugurato da Platone esprime l'oblio della differenza tra essere ed ente e l'inammissibilità di questo oblio.

Rendersene conto significa compiere il primo passo nella direzione del superamento della metafisica, significa abbandonare il perché-risposta (*weil*) ancorato a pseudo-fondamenti (*Un-grund*), e prendersi cura del perché-domanda (*warum*) che, sporgendosi sull'abisso (*Ab-grund*) apertosi con il crollo del terreno apprestato dagli pseudo-fondamenti, resta in attesa del fondamento originario (*Ur-grund*), o comunque del senso che solo la domanda, non soppressa dalla prevaricazione della risposta, è in grado di custodire.

¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it.

Introduzione alla metafisica, Mursia, Milano 1968, p. 207.

² Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 550.

³ L'espressione "*Pròs tò tà phainómena sózein*" si trova in Proclo, *Hypotyposis astronomicarum positionum*, a cura di C. Manitius, Leipzig 1909, capitolo 10, § 5. Sfruttata teoreticamente, l'espressione raccoglie il senso della filosofia di Platone, il cui intento è di salvare la positività delle differenze dei fenomeni a cui Parmenide aveva negato verità e realtà. Si veda a questo proposito E. Severino, *Poscritto* (1965) a *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, p. 73; nonché G. Bontadini, *Conversazioni di metafisica* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, capitolo 23: "*Sózein tà phainómena*", pp. 136-166.

⁴ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 184.

⁵ Tommaso d'Aquino, *De aeternitate mundi contra murmurantes* (1270), in *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino 1954, capitolo 7, p. 106. Recita il testo latino: "*Esse non habet creatura nisi ab alio. Sibi relictā, in se considerata nihil est. Unde prius naturaliter inest sibi nihil quam esse*".

⁶ R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637); tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. I, Parte IV.

⁷ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15. Recita il testo di Hegel: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* (Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale)".

⁸ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2, § 125.

⁹ Per un approfondimento di questi temi si vedano il capitolo 69: "La volontà di potenza e la morte di Dio" e il capitolo 70: "La volontà di potenza e la svalutazione di tutti i valori".

¹⁰ Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b. Recita il testo greco: "*Ouk ousías óntos toú agathou, all'éti epékeina tês ousías presbeíai kai dynámei hyperéchontos*".

¹¹ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 13. Recita il testo tedesco: "*Warum ist überhaupt Seiende und nicht vielmehr Nichts? Das ist die Frage*". Si veda a questo proposito il capitolo 4: "La domanda filosofica in Heidegger e Jaspers".

¹² Id., *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", in "Teoresi", 1967, pp. 215-235.

¹³ Id., *Nachwort zu "Was ist Metaphysik"* (1943); tr. it. *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, cit., p. 260.

26.

La gnoseologia dell'adeguamento come mutamento del luogo della verità

La verità come “svelamento” non è più il tratto fondamentale dell'essere stesso, ma, divenuta “adeguamento” per essere stata soggiogata all'idea, d'ora in poi è il tratto distintivo della conoscenza dell'ente.

Con questo mutamento dell'essenza della verità si compie al tempo stesso un cambiamento del luogo della verità.

M. HEIDEGGER, *La dottrina platonica della verità* (1931-1932, 1942), pp. 188, 185.

Con l'assentarsi dell'essere dallo sfondo della metafisica occidentale ha luogo anche l'assentarsi della verità come *alétheia*, come manifestazione di quella presenza. Al suo posto si afferma la verità come *orthótes*, come “esatta corrispondenza” tra il vedere (*ideîn*) e ciò che è visto (*eîdos*). Anche la verità, quindi, cade sotto il giogo dell'idea che, a questo punto, diventa misura della verità dell'*ideîn*. Con l'adeguarsi dell'*ideîn* all'*idéa*, si pone una concordanza (*homoíosis*) tra conoscente e conosciuto, che ritroviamo in Aristotele e in Tommaso d'Aquino. Dice infatti Aristotele:

Il vero è affermare ciò che è realmente unito, e negare ciò che è realmente diviso; il falso è invece la contraddizione di questa

affermazione e di questa negazione. [...] Infatti il vero e il falso non sono nelle cose, ma solo nel pensiero.¹

E ancora:

È nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate, ed essere unite le cose che effettivamente sono unite. È invece nel falso chi ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno.²

Dal canto suo Tommaso d'Aquino afferma che: "La verità è l'adeguamento dell'intelletto alla realtà. Questo adeguamento non può essere se non nell'intelletto".³

Col passaggio sopra descritto, fa notare Heidegger, la verità cambia luogo:

Con questo mutamento dell'essenza della verità si compie al tempo stesso un cambiamento del luogo (*Ort*) della verità. Come svelamento (*Unverborgenheit*) essa è ancora un carattere fondamentale dell'ente stesso. Come correttezza (*Richtigkeit*) del "guardare", invece, diventa una caratteristica del comportarsi umano in rapporto all'ente.⁴

Infatti, mentre la concezione della verità come svelamento (*alétheia*) faceva della verità una *proprietà dell'ente*, la concezione della verità come adeguamento (*orthótes*) fa della verità una *proprietà dell'uomo*, in quanto l'attenzione è rivolta non più all'originario manifestarsi (*alétheia*) dell'ente, ma al corretto rapportarsi (*orthótes*) dell'uomo all'ente, sicché la verità viene a coincidere con l'esattezza del vedere e del giudicare umano.

Conferme di tale mutamento si hanno in Aristotele per il quale, come abbiamo visto: "Il vero e il falso non sono nelle cose, ma solo nel pensiero", in Tommaso d'Aquino che, con l'*adæquatio rei et intellectus*, esprime e riproduce la platonica conformità (*homoiosis*) tra *ideîn* e *idéa*, in Cartesio per il quale "la verità o la falsità non possono essere propriamente se non nel solo intelletto",⁵ in Hegel che pone come fondamento ultimo della verità del reale la razionalità dell'idea,⁶ che sostituisce quello che per i medioevali era l'*intellectus divinus*, fondamento *ante rem* delle cose, e infine in Nietzsche che definisce la verità una "specie di errore",⁷ perché è confinata nell'orizzonte del pensiero riflesso, come esattezza di un enunciato. Alla base di simili concezioni, che riducono la verità a un fatto soggettivo e mentale, esiste innanzitutto una separazione illegittima tra la presenza e il contenuto della

presenza, quindi una trasposizione della presenza stessa: da proprietà dell'essere a proprietà dell'uomo.

Per comprendere l'illegittimità di questi passaggi è opportuno non dimenticare da un lato che *la presenza non può essere separata dal contenuto di cui è presenza*, perché altrimenti il contenuto non sarebbe presente e la presenza sarebbe presenza di nulla; dall'altro che *la presenza è una proprietà dell'essere e non dell'uomo*, perché a fondamento della presenza dell'essere è l'essere stesso che, per il solo fatto di non essere nulla, si manifesta da sé nella presenza. L'uomo, allora, non è colui che con il pensiero, l'intelletto, la coscienza, il vedere (*ideîn*) determina il presentarsi dell'ente (*idéa*), ma è solo colui che si mantiene aperto alla manifestazione (*alétheia*) dell'ente che, per il solo fatto di essere, si presenta da sé.

Guadagnati questi due punti, non è difficile scorgere nella definizione tomista che intende la verità come *adæquatio rei et intellectus* e in quella cartesiana che riduce la verità al *cogito*, ossia all'orizzonte soggettivo della certezza, la soggettivazione della presenza, avvenuta dopo la sua separazione dal contenuto di cui è presenza. In questo contesto, la presenza diventa *intellectus*, *cogito*, *Io-penso*, *coscienza* che, pur nella loro differenza, sono espressioni equivalenti per indicare quell'orizzonte soggettivo che si esprime in giudizi e proposizioni, la cui verità è affidata alla corrispondenza tra ciò che nel giudizio è enunciato (*intellectus*) e ciò che essenza il contenuto reale (*res*), pensato separatamente dal suo corrispondente mentale.

Ciò che divide la teoria tomista dell'intenzionalità del pensiero dal dualismo gnoseologico di Cartesio che, presupponendo l'alterità dell'essere dal pensiero, esclude l'intenzionalità di quest'ultimo, è la possibilità o l'impossibilità di realizzare la corrispondenza tra il pensiero soggettivo (*intellectus* o *cogito*) e la realtà oggettiva (*res* o *essere oggettivo*). Queste differenti posizioni, per quanto decisive possano essere in ordine alle conseguenze che da esse derivano, cadono tuttavia all'interno dello stesso errore, che consiste nell'aver separato la *res* dalla sua presenza e nell'aver soggettivizzato quest'ultima nella forma dell'*intellectus* o del *cogito*.

Se ora con il termine "adeguamento" intendiamo questo

procedimento che pretende di instaurare una corrispondenza tra la presenza soggettivizzata di qualcosa e il qualcosa stesso, diremo che la verità non consiste originariamente nella “sintesi giudicativa” dell’intelletto (*adæquatio*), ma nella “presenza” come manifestazione dell’essere (*alétheia*). La sintesi giudicativa è solo la verbalizzazione di questa presenza; è la presa di coscienza di ciò che, sottraendosi al nascondimento, si presenta e si manifesta.

Se è dunque la presenza dell’essere ciò che sostanzia un giudizio, bisognerà evitare di intendere la coscienza, l’intelletto, e in genere la soggettività che si esprime nei giudizi, come un orizzonte in sé chiuso, la cui verità è decisa alla corrispondenza (*adæquatio*) con quell’altro orizzonte che è l’essere, ma bisognerà intendere l’orizzonte della coscienza come lo stesso orizzonte della presenza, che solo un’impropria supposizione dell’intelletto astratto intende separata dall’essere che è presente.

A promuovere l’intelletto astratto è stata la separazione tra essere e pensiero, verificatasi quando, con lo smarrimento del senso dell’essere, il pensiero s’è trovato nell’isolamento del suo abbandono. Allora il *lógos* divenne *logica*, e la logica, con il suo impianto categoriale, esprime la nuova sede e la nuova essenza della verità. Sede ne divenne l’enunciato, essenza l’*adæquatio*, ossia la concordanza con l’oggetto. Alla base dell’oggettività non si pose la *presenza* dell’ente, ma la sua *rap-presentazione*, e in questo modo si sancì per sempre la dimenticanza dell’essere come presenza (*parousía*).

In seguito la filosofia, lungi dal ripensare il senso originario custodito dalla *parousía*, s’è preoccupata esclusivamente di cercare le condizioni della corretta rappresentazione, che sono poi le condizioni dell’oggettività del pensiero ormai consolidato, “senza alcun dubbio” (Cartesio) e al di là di ogni proclamato “atteggiamento critico” (Kant), come autentica sede ed essenza della verità.

Non a caso proprio Kant riconosce che la logica è nata perfetta con Aristotele. Ma quale logica? Quella che ha smarrito l’originaria tensione tra latenza e non-latenza, sostituendola con l’alternativa tra il *vero* nel senso della concordanza e il *falso* nel senso della non-concordanza. A regolare l’alternativa Aristotele ha posto il principio di non

contraddizione, elevato a norma non solo della logica, ma anche dell'essere e non-essere dell'ente. Infatti, scrive Heidegger:

Ridotto il *lógos* a *phásis*, a "enunciato", l'enunciato decide dell'essere dell'ente in modo così originario che ogniqualvolta un enunciato si erge *contro* un altro, ossia v'è contraddizione, *antíphasis*, ciò che contraddice non può *essere*. Per contro, ciò che non si contraddice costituisce perlomeno un poter-essere.⁸

Applicandosi con la sua normatività all'orizzonte degli enti, il principio di non contraddizione garantisce la ragione dal pericolo del non-essere che potrebbe travolgerla. Rassicurata dall'inesistenza del contraddittorio, la ragione continua a servirsi del principio di non contraddizione per garantirsi l'entità dell'ente, eliminando la problematicità connessa alla contingenza del suo accadere. In questo senso, commentando l'interpretazione nietzscheana del principio di non contraddizione, Heidegger scrive:

Come certi animali marini, le meduse ad esempio, formano e stendono i loro tentacoli, così l'animale "uomo" si serve della ragione e del suo strumento di cattura, il principio di non contraddizione, per orientarsi e ritrovarsi nel proprio ambiente e per assicurare la propria sussistenza.⁹

Il dominio della logica sopra la metafisica è così stabilito. Ma, sotteso a questo dominio, che ai caratteri di "*onto-logia*" e di "*teologia*" aggiunge quello che rende l'intero impianto sorto dall'oblio dell'essere una "comprensione onto-teo-logica della metafisica (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*)",¹⁰ è ancora una volta l'uomo che, con la logica, esprime la sua volontà di potenza sull'ente, dalla cui permanenza attende stabilità e sicurezza per il suo esistere.

Il mondo, infatti, diviene, a opera della logica, un oggetto per quel soggetto che è l'uomo. Questi, assestandosi sempre più saldamente nella scissione così determinata, decide che cosa è vero e che cosa vale, inizia la sua prassi di costruzione e distruzione in base a quei valori che egli stesso pone, e a cui si affaccia ogni volta che la precarietà, l'instabilità, l'angoscia per il nulla sempre incombente si affacciano e minacciano quell'ordine che pure l'impianto logico, ontico e teologico sembravano, almeno in via di principio, avere definitivamente garantito.

¹ Aristotele, *Metafisica*, Libro VI, 1027 b, 20-27.

² Ivi, Libro IX, 1051, b 2-6.

³ Tommaso d'Aquino, *Quæstiones disputatæ. Quæstio I: De veritate* (1256-1259), Marietti, Torino 1959, capitolo I, § 4. Recita il testo latino: "*Veritas est adæquatio rei et intellectus. Hæc adæquatio non potest esse nisi in intellectu*".

⁴ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 185.

⁵ R. Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii* (1627-1628); tr. it. *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. I, Regola VII, p. 42. Recita il testo latino: "*Veritatem proprie vel falsitatem non nisi in solo intellectu esse posse*".

⁶ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15. Recita il testo di Hegel: "*Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig* (Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale)".

⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*; tr. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1975, vol. VII, 3, fr. 34 (253), p. 182. E anche in *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werte* (1906); tr. it. *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Bompiani, Milano 1992, fr. 493. Recita il testo di Nietzsche: "*La verità è quella specie di errore (Die Wahrheit ist die Art des Irrtum) senza di cui un determinato genere di esseri viventi non potrebbe vivere. Alla fine, decide il valore della vita*".

⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 192.

⁹ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 488.

¹⁰ Id., *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "*La concezione onto-teo-logica della metafisica*", in "*Teoresi*", 1967, pp. 215-235.

27.

L'etica dei valori come misconoscimento dell'essere

I valori non "sono",
semplicemente "valgono". E
valgono perché sono fatti valere.

M. HEIDEGGER, *La sentenza di
Nietzsche "Dio è morto"* (1943),
p. 209.

Prima di Platone non si conoscevano né valori né etica, perché il vero valore era il soggiornare (*êthos*) dell'essere nell'ente. Ce lo ricorda Heidegger nel suo commento al fr. B 119 di Eraclito:

Il detto di Eraclito suona: *Êthos anthrópoi daímon*. In genere si è soliti tradurre: "Il carattere proprio è per l'uomo il suo demone". Questa traduzione pensa in modo moderno e non greco. *Êthos* significa soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare. La parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo, e così avvenendo soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza.¹

Il "valore" si annuncia in Platone proprio in occasione della dimenticanza dell'essere. Assente l'essere, per reggere l'universo ontico occorre far valere un ente, che, per effetto di questa valutazione, diventa il Super-ente. La sua pretesa è di valere incondizionatamente, cioè di essere per virtù propria e non per l'essere, sicché dell'essere ne è nulla. Se l'essere è niente (nichilismo), il valore è alla base di ogni ente. Di qui l'importanza di Nietzsche, il cui merito è di aver colto l'inconsistenza di tutte le gerarchie di valori, all'interno delle quali l'Occidente, a partire da Platone, si era assestato.

L'inconsistenza dei valori risiede nel fatto che a porli non è l'essere, ma l'uomo che, proprio in occasione dell'assentarsi dell'essere, va alla ricerca di quell'ente capace di far essere la totalità degli enti. Per effetto di questa valutazione, operata dall'uomo, nasce il mondo sovrasensibile (iperuranio) con al vertice il Super-ente (*tò Agathón*) che ha potenza su tutti gli enti.

Ma la valutazione è l'esito di una soggettivazione. Platone, facendo dell'essere l'Ente sommo che vale al di sopra di ogni altro ente, ritiene di conferirgli dignità, mentre lo riduce a mero oggetto di una valutazione soggettiva senza fondamento. Infatti, nell'oblio dell'essere, in virtù di che cosa vale l'Ente sommo? In questo senso, scrive Heidegger, è possibile dire:

Il colpo più duro contro Dio non consiste nel ritenerlo inconoscibile, nel provare l'indimostrabilità della sua esistenza, ma nell'innalzarlo a supremo valore.²

In assenza dell'essere, infatti, l'unico fondamento possibile per una gerarchia di valori è la valutazione della soggettività umana, che non lascia "essere" l'essere, ma lo lascia semplicemente "valere" come oggetto della sua attività soggettiva, sicché al centro non è Dio, ma l'uomo e la sua valutazione. Ciò è dovuto al fatto, ci ricorda Heidegger, che:

Ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è sempre una soggettivazione. Essa non lascia essere l'ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare. Lo strano sforzo di dimostrare l'oggettività dei valori non sa quel che fa. Proclamare per sovrappiù "Dio" come il "valore più alto" significa degradare l'essenza di Dio. Pensare per valori, qui e altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l'essere. Pensare contro i valori non vuol dire perciò sbandierare l'assenza di valori e la nientità dell'ente, ma portare la radura della verità dell'essere davanti al pensiero, contro la soggettivazione dell'ente ridotto a mero oggetto.³

La degradazione dell'essere a valore non è originaria, ma derivata dalla precedente degradazione gnoseologica dell'essere a *oggetto di rappresentazione*. Se infatti il valore è il frutto di una soggettività che valuta, se è l'angolo di visuale di un vedere, ebbene "rappresentazione", "valutazione", "punto di vista" rinviano a quell'*eîdos* o idea platonica che, successivamente trasformata in *perceptio* e quindi in *appetitus* della *perceptio* (Leibniz),⁴ farà dell'essere quel campo di rappresentazioni in cui l'uomo esplica i suoi progetti di

dominio.

Rappresentate come modello, le idee platoniche si collocano più in alto di *ciò che semplicemente è*, e che alle idee-modello *deve* adeguarsi. *Il dover-essere supera l'essere*. Se l'essere è *ousía*, il dover-essere sarà, come dice Platone: *epékeina tês ousías*,⁵ e così l'essere trova *fuori* di sé, anzi al di *sopra* di sé, ciò che stabilisce come deve essere.

Non più misurato dall'essere, l'ente viene misurato dal valore che decreta come deve essere. I valori divengono altrettanti scopi che l'uomo come soggetto deve conseguire, se non addirittura oggetti che la *perceptio*, nel proporli all'*appetitus*, impone di raggiungere e conquistare. A questo punto, scrive Heidegger:

Il valore diventa l'oggettivazione degli scopi assegnati dai bisogni dell'auto-installazione rappresentativa nel mondo divenuto immagine.⁶

In questo spazio si collocano la scienza e la tecnica in quanto metodologie per il conseguimento degli scopi assegnati dai bisogni. Il loro rifiuto di ogni dimensione finalistica è più apparente che reale, il loro appello alla *ratio* pura non tiene conto che questa consolida se stessa e la propria supremazia attraverso l'idea di *valore*. La *ratio*, infatti, è misura di tutte le cose e fonte di doveri solo in quanto è riconosciuta come ciò che ha valore in se stessa.⁷

Non a caso Kant, il più grande difensore della ragione scientifica, dopo aver ridotto l'essere a natura, e la natura a ciò che può essere oggetto della scienza, in quanto "determinabile e determinato dal pensiero fisico-matematico", pone, come ugualmente determinato dalla ragione, il dover-essere dell'imperativo categorico.⁸ Sull'opposizione fra essere e dover-essere si fonda l'intera *Dottrina della scienza* di Fichte,⁹ e in genere tutto il pensiero scientifico del secolo XIX, che, nella sua cura apparentemente esclusiva per la scienza, non tralascerà di cercare una compensazione nei valori. Anzi, nel tentativo di liberare questi ultimi dall'antinomia con l'essere, dirà che i valori non "sono", ma "valgono".

Ma come possono i valori valere lontani dall'essere? O l'essere *non* è perché deve essere come il valore dice o i valori *non sono* perché supposti al di sopra dell'essere. Dall'antinomia non si esce, perché il valore non è un evento dell'essere, ma un fatto puramente estimativo che ha il suo

fondamento nella soggettività, per cui ciò che viene valorizzato viene in effetti abbassato al rango di un'umana valutazione soggettiva. Bisogna quindi eliminare i valori per riportarsi alla luce dell'essere. Questa sarà, per un tratto, la direzione seguita da Nietzsche che tuttavia, scrive Heidegger:

Per essere rimasto irretito nella confusione del concetto di valore, e per non aver compreso la problematica dell'origine di questo concetto, Nietzsche non ha raggiunto il vero centro della filosofia. Ma anche se per l'avvenire qualcuno dovesse raggiungerlo – noi uomini d'oggi non possiamo che prepararne il terreno – non potrà fare a meno di irretirsi in una confusione, sia pure in una confusione diversa. Nessuno può saltare oltre la propria ombra.¹⁰

¹ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in Segnavia, Adelphi, Milano 1987, p. 306.

² Id., *Nietzsche Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 238-239.

³ Id., *Lettera sull'"umanismo"*, cit., p. 301.

⁴ G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705); tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. II.

⁵ Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b.

⁶ M. Heidegger, *Zusätze* (1950) zu *Die Zeit des Weltbildes* (1938), Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, *Zusatz* 6, p. 94.

⁷ Cfr. Parte XI: "La prepotenza della ragione e l'alienazione".

⁸ I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955.

⁹ J.G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794); tr. it. *Dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1993.

¹⁰ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 204. Per quanto concerne la posizione di Nietzsche nei confronti dei valori si veda il capitolo 70: "La volontà di potenza e la svalutazione di tutti i valori".

28.

L'umanismo come centralità antropologica

Il costituirsi del'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento come tale. Ma ciò è possibile solo se si trasforma la concezione dell'ente nel suo insieme. Dove si rivela questo mutamento? Qual è, in conseguenza di ciò, l'essenza del mondo moderno?

M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), p. 86.

Nietzsche, che vive l'esperienza del mondo moderno in cui si assiste all'esplosione dell'umanismo che si era annunciato sotto il giogo dell'idea, coglie nella volontà di potenza, che spinge l'uomo ad assicurare gli enti e se stesso tra gli enti, la matrice di quell'idea metafisica che ha condotto alla posizione di Dio che tutti li fa valere. Andare al di là del bene e del male, misconoscere i valori, proclamare la morte di Dio significa riconoscere l'impossibilità di affidare a un mondo sovrasensibile di enti o a un Ente privilegiato il compito di salvare l'ente dal nulla.

Questo compito appartiene all'essere, il cui destino (*Geschick*) è appunto quello di far accadere (*geschehen*) l'ente. Strappare all'essere il suo destino, per affidarlo a un Ente

privilegiato, è oblio dell'essere e, a un tempo, ricerca affannosa di qualcosa che assicuri durante la sua assenza. Proclamare la morte di Dio significa allora riconoscere l'impotenza radicale del mondo sovrasensibile nei confronti di quello sensibile, significa aprirsi la possibilità per un recupero del senso dell'essere.

In Nietzsche non assistiamo a questo recupero, ma alla continua affermazione della volontà di potenza. Volontà di potenza significa: volere sempre più. Ciò che si vuole è ciò che la metafisica ha sempre voluto: la sicurezza dell'ente, l'eliminazione della sua problematicità.

Ma se la volontà vuole "sempre di più" ciò significa che, per sé, l'ente è ancorato "sempre meno" all'essere, per cui dire *volontà di potenza* equivale a dire *impotenza dell'ente* a essere garantito dalla possibilità di precipitare nel nulla. Identificare infine la volontà di potenza con l'eterno ritorno dell'uguale significa sancire, una volta per tutte, l'impotenza dell'ente a garantirsi da sé, e quindi, l'inutilità di tutti i tentativi metafisici volti in quel senso. Per questo Heidegger dice:

La medesimezza espressa nell'unità essenziale di volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale è l'ultima parola della metafisica.¹

In questa prospettiva possiamo dire che il merito di Nietzsche consiste nell'aver colto nella volontà di potenza, che anima l'uomo nella ricerca affannosa della propria sicurezza, l'unico valore incondizionato che condiziona ogni iniziativa etica e teologica, mentre il limite consiste nel fatto che Nietzsche, dopo il rifiuto di tutti i valori e di tutte le ipotesi teologiche, ha fatto della volontà di potenza il valore supremo, e del luogo lasciato libero dalla morte di Dio la dimora del superuomo, ultima espressione della soggettività quale si è costituita, a partire da Platone, sotto il giogo dell'idea. In questo modo Nietzsche resta prigioniero della sua stessa vittoria, e con lui naufraga l'ultimo tentativo dell'Occidente volto a far essere l'ente, a sottrarlo alla rapina del nulla, in assenza dell'essere!

Il richiamo a Nietzsche vuole indicare l'epilogo di una parabola dell'Occidente, che ha assistito al progressivo assentarsi dell'essere in occasione del progressivo affermarsi dell'uomo. Ridotto l'essere a propria rappresentazione, a propria "idea", l'uomo si è costituito come luogo della verità e

come fondamento di ogni valore.

La cura dell'ente non è in vista del suo libero offrirsi, ma del suo oggettivo conformarsi alla soggettività della rappresentazione. Quest'ultima decide del senso dell'ente quanto al suo essere e quanto al suo significare nel tempo. Nel primo caso esprime la natura, nel secondo la storia. Scienze naturali e scienze storiche, prima di profilarsi nell'opposizione che le divide e di contendersi con inutile accanimento il terreno dell'oggettività, dovrebbero badare alla soggettività che le determina in quanto scienze, in quanto espressioni dell'uomo che sa.

Per la scienza, infatti, l'ente è tale in quanto oggettivamente rappresentato. La sua oggettivazione consente all'uomo calcolatore di essere sicuro, cioè certo della sua entità. La certezza della rappresentazione ne definisce la verità. Ma allora la scienza, come fenomeno del mondo moderno, ne rivela il tratto caratteristico nell'esasperato *soggettivismo*. Infatti, come precisa Heidegger:

Decisivo non è che l'uomo si è emancipato dai ceppi precedenti, ma che l'essenza stessa dell'uomo subisce una trasformazione nel costituirsi dell'uomo a soggetto. Dobbiamo infatti vedere in questa parola *subjectum* la traduzione del greco *hypokeímenon*. La parola indica ciò che sta prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento.²

Divenendo il luogo dove ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità, l'uomo viene ad assumere in questo modo il ruolo dell'essere. In ciò è la sua tracotanza. Nella tracotanza è raccolto il senso dell'umanismo che caratterizza il mondo moderno.

L'esplicitazione di questo senso avviene con il *cogito* cartesiano, che fa dell'uomo la misura di tutte le cose, non nel senso protagoreo della misurazione (*métron*) dell'apertura del non-essere-nascosto dell'essere, ma nel senso tipicamente moderno del progetto gnoseologico, al cui interno deve apparire l'ente per poter essere compreso. Umanismo non è apologia dell'uomo o encomio delle sue qualità, ma è assunzione dell'uomo a misura di tutte le cose.

Questo progetto si realizza con l'*imaginatio* (dove l'immaginazione trascendentale di Kant), da intendersi come determinazione oggettiva di un mondo concepito come immagine. Con l'umanismo, che ha le sue radici storiche

nell'epoca cartesiana, l'uomo diventa il rappresentante dell'ente risolto in oggetto, prende possesso della sfera dei suoi poteri che interpreta come ambito di misura e di dominio dell'ente, e così, da luogo della rivelazione dell'essere (il *ci* dell'*Esser-ci*), diventa luogo di aggressione dell'ente.

Alla presa di coscienza segue il processo di liberazione dell'uomo da ogni norma trascendente, in vista di una legislazione autonoma e autosufficiente. Alla certezza della salvezza tramite la rivelazione si sostituisce la certezza della salvezza tramite la scienza che, calcolando, garantisce anticipatamente per il tempo che ha da venire. Il progetto sul futuro non è più un "dischiudersi per...", ma è un comprendere per afferrare.

Alla scienza segue la tecnica, ovvero il momento operativo in cui si esplica la potenza che, da individuale, diventa collettiva, grazie al superamento della singolarità promossa dalla ricerca scientifica ancorata, fin dal suo nascere, a quell'intelletto intersoggettivo, o coscienza in generale, che si presume identico in tutti gli uomini. Con questa estensione l'*io* diventa *noi*, diventa l'umanità dell'umano che domina il mondo, e, scrive Heidegger:

Ciò non fa che rafforzare la soggettività. Nell'imperialismo planetario dell'uomo tecnicamente organizzato, il soggettivismo dell'uomo raggiunge quel culmine da cui l'uomo non scenderà che per adagiarsi sul piano dell'uniformità organizzata e per installarsi in essa. Questa uniformità è infatti lo strumento più sicuro del dominio completo, cioè tecnico, della terra.³

In questo dominio rientra anche l'uomo che, nella sua singolarità, è ordinatamente compreso nel progetto pianificatore calcolato dall'umanità che vuole. Il suo installarsi nel progetto, il suo acquietarsi tra le cose, è il suo essere ridotto a oggettività calcolabile al pari di tutte le cose. Le scienze psicologiche e sociologiche, oggi così di moda, sono la chiara dimostrazione della *cosalità* dell'uomo, della sua riduzione a oggetto di indagine come ogni altra cosa.

E così l'umanismo si risolve in una mortificazione dell'uomo che, dopo essere stato elevato dall'incondizionatezza del proprio volere a misura di tutte le cose, è oggi misurato all'interno di un mondo risolto in volontà. Con la traccia dell'essere s'è smarrita inevitabilmente anche la traccia

dell'uomo, che il pensiero aurorale aveva colto nella prossimità dell'essere come sua apertura, come luogo della sua manifestazione.⁴

¹ M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 552.

² Id., *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 85-86.

³ Id., *Zusätze* (1950) zu *Die Zeit des Weltbildes* (1938), Klostermann, Frankfurt am Main 1950, *Zusatz* 9, pp. 102-103.

⁴ Queste tematiche trovano il loro adeguato sviluppo nella Parte VIII: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo", nella Parte IX: "L'anticipazione della ragione e l'assicurazione dell'ente", e nella Parte X: "La provocazione della scienza e della tecnica".

Parte quinta

LO SMARRIRSI DELL'ESSERE IN INTELLETTO E VOLONTÀ

La traduzione latina dei termini greci non è per nulla quel processo "innocuo" che ancor oggi si ritiene. Dietro questa traduzione letterale, e quindi apparentemente garantita, si nasconde invece il tradursi in un modo di pensare diverso dalla sperimentazione greca dell'essere. Il pensiero latino, infatti, assume i termini greci senza la corrispondente sperimentazione cooriginaria di ciò che essi dicono, senza la parola greca. La mancanza di fondamento del pensiero occidentale comincia proprio con questo genere di traduzione.

M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti* (1935-1936), p. 9.

29.

Il noeticismo greco e l'individuarsi della volontà nello spazio cristiano

Il problema del senso dell'essere non solo non è stato risolto né adeguatamente formulato, ma è caduto nell'oblio, nonostante tutto l'interesse per la "metafisica". [...] Nel Medioevo l'ontologia greca, così sradicata, divenne un corpo fisso di dottrine. Comunque, pur nei limiti dell'accettazione dogmatica delle concezioni fondamentali dell'essere proprie dei Greci, questa sistematica contiene un gran lavoro di avanzamento non ancora posto in luce.

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), pp. 78-79.

La soggettivazione dell'essere, il suo tradursi in idea dell'essere e in volontà d'essere, che con tanta evidenza caratterizzano l'epoca moderna, è stata lentamente ma progressivamente preparata dalla speculazione medioevale che, sotto la costante preoccupazione teologica, nasconde un prepotente impulso umanistico, volto ad assicurare all'uomo il cielo e la terra, la stabilità del mondo e la salvezza oltre il tempo.

Intelletto e volontà sono dimensioni spiccatamente antropologiche; riferirle all'essere significa ridurre l'essere a misura d'uomo anche se il riferimento è a Dio. Una riduzione di

questo tipo era sconosciuta al mondo greco, anche quando la speculazione sull'essere già si muoveva nella direzione dell'oblio.

Lógos e *nóesis* sono parole greche che non esprimono una ricerca di logica o di psicologia, né l'analisi di un processo mentale, ma il modo necessario in cui l'essere è. Tale è il *Lógos* di Eraclito in cui si compone l'invisibile armonia del cosmo.¹ La parola non possiede ancora una significanza noetica, ma è contrassegnata dalla valenza cosmica, là dove *kósmos* non significa "mondo", ma invisibile armonia sottesa al *cháos*.

In questa accezione il termine ricompare presso gli stoici che intendono il *Lógos* come principio divino operante, come l'"artefice di ogni cosa". Con Filone di Alessandria il *Lógos* si ipostatizza, diventa l'archetipo, il genetico di ogni cosa, diventa la sintesi di tutte le realtà intermedie che per Filone sono le Idee, la Sapienza, gli Angeli, lo Spirito e le Potenze.² Con il cristianesimo infine, il *Lógos* è Dio stesso: "In principio era il *Lógos* e il *Lógos* era presso Dio, e il *Lógos* era Dio".³

La *nóesis* non ha un così alto destino, ma compie almeno un tratto di cammino simile. Dal *noeîn* di Parmenide che, lungi dall'esprimere una facoltà dell'uomo, si colloca in una posizione speculare e di raffronto all'essere per significarne l'identità, al *noûs* di Anassagora che si fa principio cosmico per diventare con Plotino un'ipostasi divina, alla *nóesis* platonica, che si consacra come contemplazione dell'idea, ciò che traspare è che *lógos* e *nóesis* appartengono all'essere, non all'uomo.

Lo stesso dicasi della *volontà*. Sembra che nel mondo greco la volontà non giunga a definirsi nel suo in sé, nella sua funzione nell'ambito dell'essere o dell'uomo. In Platone vi sono solo delle notazioni, essendo il suo mondo impostato sull'idea che è tutto: è sapienza, è virtù, è felicità. La notazione più decisiva a questo proposito dovrebbe essere il "Bene", il principio-fine di ogni tensione, ma si tratta di una tensione troppo lontana dal senso determinato di una volontà.

In un Bene accentuatamente noetico che si esprime in ogni entità ideale, nella forma e nell'unità dell'essere, la volontà non emerge. Potrebbe ritrovarsi nell'*éros*, ma anche questo esprime una tensione contemplativa, un amore per la sapienza, una *philosophía*, che dell'amore è soltanto un analogo. La

volontà non è ospitata neppure dalla virtù, perché questa è saggezza nella conduzione della vita, è *phrónesis*.

Come in Platone, così in Aristotele, la noesi riassume in sé sola tutto ciò che non è materiale. Dio stesso non è volontà (*boulesis*), ma pensiero puro (*noéseos nóesis*). L'etica di Aristotele è propriamente una dianoetica, una teoria dell'attività razionale e contemplativa che culmina nella vita teoretica (*theoretikòs bíos*).

Un fattore tensionale può forse essere scorto nell'*órexis* o "protensione". In essa potrebbe individuarsi la *boulesis*, che peraltro possiede in Aristotele uno scarso rilievo e apparizioni sporadiche. Ma anche l'*órexis* è una pro-tensione teoretica, un moto secondo ragione che la rende *órexis dianoetiké*. Anche in Aristotele quindi la volontà è assunta nella noesi, e con ciò si conferma quel noeticismo greco che la speculazione successiva dissolverà a vantaggio dell'elemento volontaristico che deciderà il volto dell'Occidente.

Qui interviene quella che secondo Jaspers è, accanto alla greicità, la seconda matrice della cultura occidentale: il cristianesimo, o, più ampiamente, la religione biblica. Infatti, l'emergere della volontà, il suo individuarsi e il suo distinguersi dalla noesi non è avvenuto propriamente nella filosofia, ma in un ambito più ampio, in uno spazio epocale altro da quello greco, nello spazio della tradizione giudaico-cristiana. Qui il *lógos* si personifica, il suo rivelarsi è frutto di volontà: la volontà della creazione che sull'abisso del nulla *fa essere* ciò che è.⁴

Il principio creazionistico, nell'esprimere il distanziarsi della creatura dal Creatore, contiene implicita la necessità del ritorno, affidato non più all'*aleatorietà* dell'etica-dianoetica greca, ma all'*obbligazione* morale. La volontà, che ha presieduto la creazione, esige nell'uomo una volontà morale, che diviene responsabilità del proprio eterno destino. Il rapporto di creazione implica infatti un rapporto di dominio. Dio è padrone del mondo, quindi legislatore, la sua volontà è vincolante; per contro l'uomo dispone di una libertà vincolata, dal cui impiego dipende il momento salvifico.

Nella *legge* l'essenza della *re-ligio*. Nell'Antica Alleanza l'esaltazione della legge è l'approfondirsi del senso del peccato. Nella Nuova Alleanza l'exasperazione dualistica si

attenua grazie alla mediazione dell'amore. Il rapporto di creazione si approfondisce nel rapporto di grazia, e il Creatore appare in una luce d'amore che è poi comunione d'essere con l'uomo.

A questa comunione si riferiscono la *vita*, la *cháris*, la *koinonía* che con tanta frequenza ritornano in Giovanni Evangelista e Paolo di Tarso. Ma l'amore è la sublimazione della volontà. La volontà emerge come quel protendersi che si carica di tutto l'essere del principio entitativo, per comunicarsi a ogni altro ente capace di questa comunicazione. L'essere è sussunto dalla volontà che così lo esprime e lo partecipa.

Così inteso, il cristianesimo è per Heidegger il proseguimento in direzione volontaristica di quel travisamento della verità dell'essere di cui è possibile scorgere le origini all'inizio stesso della grecità. Tradotto in termini filosofici, esso si presenta come un derivato della risoluzione platonica dell'essere nell'idea,⁵ quindi della stratificazione dell'essere in sensibile e sovrasensibile, e infine dell'ordinamento ascensionale che dal mondo conduce a Dio.

Rispetto all'ontologia aristotelica, il pensiero cristiano segna un'ulteriore entificazione dell'essere, in quanto ripone il *timótaton ghénos* di Aristotele nel Dio creatore, sotto cui si ordinano le creature, e risolve l'*òn kathólou* nell'*ens commune*, cioè in un tipo di ente razionalmente preconcepito e tecnicamente dominato e fatto. Se a tutto ciò si aggiunge il concetto dell'amore, in cui si raccoglie tutto il senso del cristianesimo, non è difficile scorgere, nella civiltà medioevale da esso formata, quelle tracce che condurranno alla volontà moderna, come conquista di sicurezza attraverso il perdono e la salvezza.

Al cristianesimo e all'atmosfera spirituale da esso diffusa in Occidente è da imputare quel definitivo travisamento della *parola* greca, il cui senso già s'andava smarrendo in Platone e in Aristotele. Il travisamento è tale da denunciare non tanto una diversa impostazione semantica, che è normale da epoca a epoca, quanto un ambito e un mondo di pensiero diverso.

In questo trapasso, la fondamentale esperienza dell'essere che si esprimeva nella parola originaria si perde, e la nuova parola manca di genuina consistenza. Anzi, avverte Heidegger: "La mancanza di fondamento del pensiero occidentale

comincia proprio con questo genere di traduzione”.⁶ E questo non per effetto della parola come tale, ma per il mondo che essa porta con sé e a cui appartiene.

Il trapasso, infatti, non è da parola a parola, ma da mondo a mondo: dal mondo dell’epifania dell’essere a quello del suo oblio. In questo senso il pensiero cristiano, scrive Heidegger, è: “un’ontologia greca sradicata”,⁷ è “l’incomprensione della problematicità e dell’apertura in cui Platone e Aristotele lasciarono i problemi centrali”.⁸

¹ Cfr. il capitolo 19: “Il *lógos* di Eraclito”.

² Filone di Alessandria, *De opificio mundi*; tr. it. *La creazione del mondo*, Rusconi, Milano 1978. Si veda anche l’ottimo commento a quest’opera di R. Radice, *Monografia introduttiva ai diciannove trattati del “Commentario allegorico alla Bibbia”*, in Filone di Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano 1994, capitolo V, § 2: “Il Logos”, pp. CVIII-CXVI.

³ Giovanni, *Vangelo* 1, 1.

⁴ Cfr. il capitolo 39: “Dalla cosmologia greca all’antropo-teologia giudaico-cristiana”.

⁵ Cfr. il capitolo 24: “Platone e il giogo dell’idea”.

⁶ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936); tr. it. *L’origine dell’opera d’arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 9.

⁷ Id., *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, p. 79.

⁸ Id., *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981, p. 17.

30.

Aristotele: il custodirsi della parola e il suo alienarsi nella traduzione dell'Occidente

Ma in che lingua traduce la
terra della sera, l'Occidente?

M. HEIDEGGER, *Il detto di
Anassimandro* (1946), p. 347.

Di Platone s'è detto.¹ Con lui, la *phýsis*, l'essere dell'ente, cade sotto il giogo dell'idea che, nel suo ambiguo significare, conserva e a un tempo smarrisce quel senso originario che il pensiero aurorale le aveva affidato insieme a quelle parole (*ápeiron, lógos, èn pánta*) che risulteranno decisive per il pensiero successivo.

Letta in questo contesto semantico, la parola *idéa*, che Platone ha semantizzato, non altera il senso originario espresso dal pensiero aurorale. *Idéa*, infatti, significa: ciò che dischiude la visione della cosa, ciò che ha il potere di splendere per sé, di rendersi visibile. In questa accezione l'idea si identifica con l'essere, ossia con ciò che rende presente l'ente.

Ma dall'identificazione Platone passa alla riduzione della verità dell'essere alla verità dell'ente che, rendendosi visibile, entra in manifestazione. Lo svelamento non si riferisce più all'essere, ma all'ente svelato dalla luminosità dell'idea. Quest'ultima, ridotta a *quidditas*, diviene ciò che è compreso a opera di quel comprendere o *noeîn* che ha nell'uomo la sua sede.

Sotto il giogo dell'idea, la verità, da manifestazione dell'essere (*alétheia*), diventa esattezza dello sguardo (*orthótes*). La verità dunque cambia luogo, non è più

prerogativa dell'essere, ma del pensare umano che si deve adeguare a ciò che "deve essere visto", all'*idéa* eretta a norma.

Dalla sua normatività nasce l'etica dei valori, l'etica che si misura su ciò che si pensa valga per sé. L'autonomia del Valore (tò *Agathón*), la sua indipendenza dall'essere è la premessa fondamentale di ogni successiva teologia e a un tempo lo smarrimento più radicale del senso dell'essere e della sua verità per tutto il corso dell'Occidente. In questo senso Platone è l'anima dell'Occidente. La sua *idéa* ancora non sancisce il definitivo oblio dell'essere, il suo significato rimane nell'ambiguità del *dire* originario e del suo *tra-dire*. Ma l'ambiguità già ospita le premesse che si concederanno all'oblio.

Aristotele riprende e continua l'ambiguità platonica. La sua *meta-fisica* è in fondo un'attenzione alla *phýsis*, la cui essenza è scorta nella "motilità (*kínesis*)" intesa come "venire alla presenza". Per questo la determinazione dell'essere del moto diventerà un punto essenziale della domanda aristotelica intorno alla *phýsis*.

La *phýsis* è *arché*. La parola significa "principio", ciò da cui la cosa prende le mosse per uscirne, e "dominio" per il primato che le deriva dall'essere principio. Definire la *phýsis* principio del movimento (*archè kinéseos*) significa riconoscerle la dinamicità genetica propria di ciò che, principiando, fa uscire e conduce alla presenza.

La *phýsis* è *ousía*. La parola è stata resa dalla latinità successiva con "sostanza", "essenza". *Ousía* è invece propriamente l'*entità* dell'ente, ciò che fa dell'ente un ente: l'essere dunque, che, rispetto all'ente, sog-giace (*hypo-keísthai*). Di qui la definizione aristotelica "La natura è un soggiacere e consiste nel soggiacere".²

Ousía è inoltre un modo della presentazione, della *parousía*. Dire che la *phýsis* è *ousía* non significa parlare della "sostanzialità della natura", ma della presenza dell'essere che, rispetto all'ente, si mostra come ciò che sog-giace (*hypo-keímenon*). In quanto *parousía*, l'essere della *phýsis* è indimostrabile, perché la sua *ousía* si mostra da sé. Per questo Aristotele dice che: "Voler dimostrare l'essere della *phýsis* è ridicolo perché l'essere della *phýsis* è ciò che si mostra da sé".³ La *phýsis* è allora *kínesis* verso lo svelamento. Il suo svelarsi è

il suo presentarsi, la sua *ousía* è *parousía*.

La *phýsis* è inoltre considerata da Aristotele nelle modalità della forma (*morphé*) e della materia (*hýle*). I due termini non sono pensati in quella concezione statica dell'essere propria della filosofia medioevale, che interpreta la forma e la materia come due componenti dalla cui sintesi risulta l'ente di natura. *Hýle* e *morphé* sono pensate a partire dalla motilità della *phýsis*, e precisamente: la materia è in vista del suo impiego, dal quale sortisce la motilità in essa contenuta, che giunge alla forma o punto d'arrivo della motilità stessa. In questo senso la materia è potenza (*dýnamis*) e la forma è idea (*eîdos*), ossia è l'aspetto che assume la motilità nella quiete a cui perviene. Detta quiete o fine del moto è l'*entelécheia* aristotelica.

Entelécheia significa il moto (*dýnamis*) che scaturisce dall'impiego della materia che, quando giunge alla forma, si possiede (*échei*) nella sua fine (*télos*). In questo caso, invece di *télos*, troviamo *érgon*, ossia l'opera in cui l'*enérgeia* trova il proprio compimento. In quanto la motilità della *phýsis* si possiede nella sua fine, in quanto perviene al suo compimento, si presenta nel suo aspetto (*eîdos*). Pensati in modo greco *télos* ed *érgon* coincidono con l'*eîdos*, ossia con l'aspetto che la natura assume nel compiersi della sua originaria motilità (*dýnamis*).

La speculazione latina ha tradotto *enérgeia* e *dýnamis* con *actus* e *potentia*, perdendo così ogni significato contenuto nel pensare aristotelico e in genere greco. Questo perché la considerazione medioevale non avviene più nell'ambito della *phýsis*, ma nell'ambito della rivelazione di Dio, della creazione dell'universo, di Dio fine ultimo, il cui possesso vanifica per l'uomo il cosmo destinato alla distruzione.

È perciò comprensibile che la speculazione medioevale si trovi nell'impossibilità di pensare a partire dalla natura, di riflettere sull'etimo di questa parola che viene da *nasci*, nascere, trarre origine (per cui *natura* è, come *phýsis*, ciò che genera e fa scaturire da sé), ma trovi ovvio contrapporre la *natura* allo *spirito*, la cui elevazione esige la dominazione e la soggezione della natura.

In questo contesto le parole aristoteliche, che ancora custodiscono il senso del pensiero aurorale, diventano principi assunti come schemi entitativi fondamentali del comporsi della

realtà finita, o natura, ridotta a *ens creatum*. Con essi si sviluppa uno schema di gradi entitativi quali: *materia-forma*, *substantia-accidens*, *essentia-esse* (poi *existentia*), che si compongono e gerarchicamente si articolano, per sublimarsi in quello schema comprensivo di tutto il reale che mette capo all'ente Dio, pensato come l'Essere che sussiste per sé "*Ipsum esse subsistens*".

Se, partendo da questo contesto, si riprende in considerazione la parola *potentia*, si nota che questa ha un'impostazione semantica lontanissima dalla *dýnamis* aristotelica, perché esprime la *potentia passiva* o *receptiva*, l'aristotelica capacità di patire (*dýnamis toû páschein*). L'attuosità della *dýnamis* aristotelica si trasferisce nell'*actus* che, in quanto attività, non ha più niente del compimento nell'*érgon* implicito nell'*enérgeia*. C'è in questa traduzione non soltanto una trasposizione dello spazio significativo e fenomenico aristotelico, ma anche un disorientamento semantico in cui le parole si disarticolano e si smarriscono, in seguito allo smarrirsi del senso dell'essere.

L'*ón* aristotelico è sottratto alla sua ambivalenza di essere-ente (*eón*), e quindi all'ambito fenomenico che consentiva di coglierlo nella concretezza e consistenza propria dell'ente sperimentato nel suo essere. Esso non è più l'*ens-esse*, ma, con tutto il rigore del metodo scolastico nel suo articolare distinzioni e definizioni, è l'*id cui competit esse*, quindi l'*essentia rei*, anzi, come precisa Tommaso d'Aquino: "*Illud ad quod intellectum omnem incipere et resolvere necesse est*".⁴

Risolto in questa accezione, l'*ón* aristotelico diventa la *ratio comunissima* a cui fa riferimento ogni *ratio*, lo schema di ogni concetto, la *notio entis* nella quale si muove ormai tutto il discorso dell'essere, che, a questo punto, da "metafisico" diventa propriamente "logico", non nel senso di una fondazione metafisica della logica, ma nel senso di un assorbimento dell'essere nel pensiero, anzi nella sua espressione intellettuale.

Con tutto ciò l'essere non scompare. In Tommaso d'Aquino, per esempio, assume una posizione di primo piano, ma il suo significato è sempre più ontico e statico. A esprimerlo ricorrono i termini *subsistere* o *existere* che corrispondono all'*hypárchein* aristotelico, ma con ben altro posto e peso

semantico.

Il termine *existentia*, infatti, che tanta fortuna avrà nella speculazione medioevale, conserva l'antico significato dinamico di un essere che viene all'essere, ma questa dinamicità è subito costretta nella categoria intellettuale della causalità. Riccardo di San Vittore, per esempio, definisce l'*existentia*: "*ex aliquo sistere, ex aliquo esse*",⁵ mentre Tommaso d'Aquino, dopo averla spogliata di ogni dinamicità intrinseca, la fissa in un'onticità statica, a cui l'*agere* le si aggiunge come un ulteriore grado entitativo: "*Existentis est agere*".⁶

Nel latino patristico e scolastico e nel greco stesso delle discussioni teologiche dei primi secoli del cristianesimo, il "sog-giacere" dell'essere nei confronti dell'ente, l'*hypárchein* aristotelico, viene distinto nei due ambiti fondamentali della *sub-stantia* e del *sub-jectum*. Ma l'immissione di queste parole nell'universo ontico che si va affermando, nella dimenticanza dell'essere, ha fatto della *substantia* il corrispondente dell'*ousía* aristotelica, senza peraltro riuscire a corrispondervi.

Ousía è parola che non fu tradotta. Il suo senso genuino, da ricondurre a quello di presenza (*parousía*), nella latinità medioevale restò inafferrato. Ne è una prova la definizione tomista di *substantia* come "Ciò a cui l'essere compete in sé e non in altro, come nel caso del soggetto (*Id cui competit esse in se et non in alio tamquam in subjecto*)",⁷ dove, a parte l'ambiguità del *subjectum*, non v'è più nulla di quell'impostazione fenomenologica che l'*ousía* aristotelica ancora possedeva. Ciò che dalla definizione tomista emerge è, infatti, l'*inseità* di un essere in sé e per sé, un sostenersi nel proprio in sé, da cui si distingue ciò che in sé non si sostiene e quindi inerisce, l'accidente.

Dalla *parousía* dell'essere al sostenersi in sé dell'ente, questo è il travisamento di una traduzione che proseguirà con Cartesio, per il quale la sostanza è: "La cosa che esiste in modo da non necessitare d'altro per esistere (*Res quæ ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum*)",⁸ e Spinoza che la definisce "Ciò che è in sé ed è concepito per sé (*Id quod in se est et per se concipitur*)".⁹

La definizione spinoziana si riferisce alla sostanza divina, all'*Ipsum esse subsistens* tomista. In Dio l'inseità della

sostanza è assoluta, mentre nell'*ens creatum* l'inseità sostanziale è partecipata, è posseduta *per aliud*. Il concetto di "partecipazione", che così si introduce, ancora conserva le tracce di quella geneticità della *phýsis*, per la quale l'essere si partecipava *nell'ente*. Il senso di questa partecipazione si smarrisce con Platone; la sua *méthexis* e la sua *mímesis* lasciano nell'incertezza e nell'ambiguità un rapporto che ormai si profila in termini ontici, anche se il primo termine, *tò Agathón*, non si determina tanto nel suo in sé, quanto nel suo effondersi e parteciparsi alle idee.

In Aristotele, sotto il quadro cosmico apparentemente definito in modo mirabile, l'ambiguità prosegue, e accanto a una chiara impostazione causale, per la quale: "Tutto ciò che si muove è mosso da altro",¹⁰ si nota la traccia platonica di tono finalistico per la quale il primo motore "muove in quanto è amato".¹¹

Ritroviamo il concetto di "partecipazione" nell'*apórroia* di Plotino, che è quell'efflusso che, traboccando da sé, si espande. In seguito, per distinguerla dalla creazione, l'*apórroia* fu resa con *emanazione*, a proposito della quale, scrive Plotino: "Tutti gli enti, finché sussistono, emanano necessariamente intorno a sé e fuori di sé, dal fondo della loro essenza, una certa esistenza connessa alla loro attuale virtù".¹²

Nel pensiero cristiano il concetto di "creazione" si distingue dal concetto plotinico di "emanazione" per la caratteristica della libertà. Eppure anche la concezione tomista di creazione risente dell'ambiguità aristotelica di efficienza e finalità. Dio è infatti *causa essendi* che comunica il proprio essere e fa essere.¹³ Nello stesso tempo però è anche "*Bonum diffusivum sui esse*".¹⁴

È questa un'espressione che Tommaso ricava da Dionigi Areopagita,¹⁵ e che, riferita all'essere, ne esprime la geneticità e l'espansione. Ma ormai ogni significato originario è andato smarrito. Si parla infatti di agire e fare, di produrre, di procedere, si parla di causa e *causa essendi* in senso efficiente, dove la geneticità non è più dell'essere nell'ente, ma è da ente a ente. Quando Tommaso scrive che "Ogni cosa che è per partecipazione è causata da ciò che è per essenza",¹⁶ il quadro di riferimento è quello di un "partecipare di..." e non di un "parteciparsi in...", come il pensiero aurorale, lontano da ogni

impostazione ontica, aveva pensato.

Di fronte a questo quadro così sconcertante che, nella presunta fedeltà al mondo greco, ne sconvolge la fondamentale esperienza dell'essere, sorge spontanea la domanda di Heidegger: "Ma in che lingua traduce la terra della sera, l'Occidente?".¹⁷ La risposta non lascia dubbi:

La traduzione latina dei termini greci non è per nulla quel processo "innocuo" che ancor oggi si ritiene. Dietro questa traduzione letterale, e quindi apparentemente garantita, si nasconde invece il tradursi in un modo di pensare diverso dalla sperimentazione greca dell'essere. Il pensiero latino, infatti, assume i termini greci senza la corrispondente sperimentazione cooriginaria di ciò che essi dicono, senza la parola greca. La mancanza di fondamento del pensiero occidentale comincia proprio con questo genere di traduzione.¹⁸

¹ Cfr. il capitolo 24: "Platone e il giogo dell'idea".

² Aristotele, *Fisica*, Libro II, 192 b, 33. Recita il testo greco: "hypokeímenon gár ti kai en hypokeíménoi estín he phýsis aei".

³ Ivi, Libro II, 193 a, 4.

⁴ Tommaso d'Aquino, *Quæstiones disputatæ. Quæstio I: De veritate* (1256-1259), Marietti, Torino 1959, questione I, articolo I c.

⁵ Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, in J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, Paris 1845-1855, vol. 177, capitolo IV, § 12.

⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ* (1259-1273), Editiones Paulinæ, Roma 1962, Parte I, questione 77, articolo 1.

⁷ Id., *Summa contra Gentiles* (1269-1273); tr. it. *Somma contro i Gentili*, Marietti, Torino 1967, I, 25.

⁸ R. Descartes, *Principia philosophiæ* (1644); tr. it. *I principi della filosofia*, in *Opere*, Laterza, Bari 1986, vol. III, Parte I, § 51, p. 47.

⁹ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677); tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959, Parte I, 3° Definizione, p. 19.

¹⁰ Aristotele, *Fisica*, Libro VIII, § 4, 256 a.

¹¹ Id., *Metafisica*, Libro XII, § 7, 1072 b 3.

¹² Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, Enneade V, 1, 6, 31-33.

¹³ Tommaso d'Aquino, *Somma contro i Gentili*, cit., I, 37.

¹⁴ Id., *Summa theologiæ*, cit., Parte I, questione 5, articolo 4.

¹⁵ Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*; tr. it. *Nomi divini*, in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1983, capitolo IV, 1.

¹⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ*, cit., Parte I, questione 61, articolo 1. Recita il testo latino: "Omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam".

¹⁷ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 347.

¹⁸ Id., *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936); tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 9.

31.

Tommaso d'Aquino e la determinazione intellettualistica dell'essere

Pensare si dice in latino *intelligere*, ed è affare dell'*intellectus*. Se è nostra intenzione combattere l'intellettualismo occorre, per combatterlo veramente, che impariamo a conoscere l'avversario; occorre cioè considerare che l'intellettualismo non è se non un proseguimento, un prolungamento attuale, alquanto scadente, di quel primato del pensiero che è stato da gran tempo preparato e perfezionato con i mezzi della metafisica occidentale.

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1935-1953), p. 131.

Dalla traduzione latina della parola greca emerge da un lato il primato dell'ente sull'essere, dall'altro il risolversi dell'essere in mera concettualità. Appartiene infatti alla speculazione medioevale la riduzione dell'essere a *notio entis*, a *ratio communissima*, da cui ogni schema concettuale prende le mosse e su cui originariamente si fonda ogni *ratio*.

L'origine di tale riduzione, che a sua volta sta alla base di tutto il razionalismo successivo, dal *cogito* di Cartesio all'*idea* di Hegel, è da rintracciarsi ancora una volta nel mondo greco e precisamente nell'interpretazione platonica della *phýsis* come *idéa*. Il senso di questa interpretazione non è nella semplice

assunzione da parte dell'*idéa* della peculiarità della *phýsis*, ma nel rapportarsi della *phýsis* al vedere (*ideîn*). In quanto così rapportata la *phýsis*, come *idéa*, sta di fronte all'*ideîn*, gli si oppone come un oggetto a un soggetto. La *phýsis* cioè non è più definita dal suo originario dispiegarsi e *stare* in manifestazione, ma è definita dallo stare-di-contro (*ob-jectum*, *Gegenstand*) a un vedere (*ideîn*) che si pone come condizione del manifestarsi della *phýsis*. Da originario rivelarsi, la *phýsis* è rivelata dall'*ideîn* a cui si rapporta.

Il soggetto che ospita l'*ideîn* è *sub-jectum* nel senso letterale della parola. È infatti "ciò che sta sotto", come condizione che rende possibile la rivelazione dell'ente che gli si oppone a guisa di oggetto. Il momento manifestativo dell'ente, che il pensiero aurorale aveva affidato all'essere come *phýsis*, ora, con l'interpretazione platonica della *phýsis* come *idéa*, passa alla soggettività che, spodestando l'essere, gli subentra nella funzione manifestativa. La conseguenza è che l'ente, da momento epifanico dell'essere, diventa oggetto di un soggetto, e l'essere, da *phýsis* originaria, diventa *notio entis*, *ratio communissima*, astratta intellettualità.

Ciò che così si è perso è l'identità parmenidea di pensiero ed essere, quindi la verità come *alétheia*, sostituita dalla verità come *adæquatio*.¹ Lo stesso può dirsi per l'intimità del *lógos* con la *phýsis*, dalla cui separazione è nata la "logica" che, a differenza del *lógos*, non "raccoglie" più gli enti nel loro essere, ma le categorie necessarie alla loro oggettivazione. Alla *presenza* si sostituisce la *rap-presentazione*, al libero *stare* dell'ente nell'essere, lo *star di contro* dell'oggetto al soggetto nelle modalità vincolanti dell'ordine categoriale presieduto dalla logica, a proposito della quale Heidegger scrive:

La logica è un'invenzione dei maestri di scuola, non dei filosofi. [...] Come enucleazione delle leggi del pensare e come istituzione delle sue regole, la logica non ha potuto nascere se non dopo che la separazione fra essere e pensare si era già compiuta, e invero in un modo determinato e secondo un particolare punto di vista. Ed è per questo che la stessa logica e la sua storia non possono in alcun modo fornire un chiarimento sufficiente circa la natura e l'origine di questa separazione dell'essere e del pensare. La logica ha bisogno essa stessa di spiegarsi la sua origine e di giustificare la legittimità della sua pretesa a costituire l'interpretazione determinante del pensiero.²

Lo spostamento di prospettiva, avvenuto a seguito della

separazione del *lógos* dalla *phýsis*, non determina solo lo smarrimento dell'originaria coappartenenza dell'essere e del pensare, ma anche un distacco tra pensiero ed ente o, meglio, un modo distaccato di considerare l'ente. Infatti pensare l'ente non significa più mettersi alla sua presenza, ma sottoporlo alla soggettività.

Su questo modo di intendere il rapporto all'ente la speculazione medioevale non ha più alcun dubbio se è vero, come dice Tommaso, che: "*Qualcosa può dirsi presente a qualcuno, in quanto soggiace al suo cospetto (Aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subjacet eius conspectui)*".³ Ciò significa che la presenza dell'ente non è più un evento dell'essere, ma un prodotto della soggettività. Si consolida così quello che Heidegger chiama il pensiero rappresentativo (*vorstellendes Denken*), la cui caratteristica è quella di porsi dinnanzi (*vorstellen*) l'ente, di assumerlo come quello che sta di contro (*Gegenstand*), di considerarlo in questa oggettività (*Gegenständlichkeit*), di esaminare la cosa dall'esterno e ritenere, così facendo, di apprenderla nella sua intrinsecità.

Dall'esterno, il mondo viene scomposto nei suoi elementi, per essere poi ricostituito in edifici intellettuali. Un procedimento anatomico in cui le cose, rappresentate, si dissolvono nel loro aspetto formale; con questa aggravante rispetto al platonismo, che l'aspetto (*eídōs*) era per Platone la presenza della cosa stessa, mentre per la speculazione medioevale è l'immagine rappresentata della cosa, o come dice l'espressione tomista, la *similitudo rei*.

Scrive infatti Tommaso: "Rappresentare qualcosa è contenere la sua immagine (*Repræsentare aliquid est similitudinem eius continere*)".⁴ L'idea platonica è diventata così il duplicato rappresentativo della cosa, il suo corrispondente mentale. Da qui si inaugura ogni forma di dualismo fra pensiero e realtà, soggetto e oggetto, uomo e mondo, spirito e natura, fra l'intelligibile e il sensibile, il concettuale e l'empirico, in cui la filosofia successiva si dibatterà per tutta l'epoca moderna, fino ai giorni nostri.

Il dibattersi è senza via d'uscita perché, una volta che l'essere è distanziato dal pensiero, non sarà più possibile trovarsi nelle sue prossimità con i mezzi del pensiero. Nella lontananza dall'essere il pensiero resta circoscritto nella

solitudine della sua clausura, nata dal fraintendimento e dal cattivo uso del pensiero stesso. Scoprirne l'origine, ripercorrerne le tracce, è l'unico modo per uscirvi. Infatti, scrive Heidegger:

Pensare si dice in latino *intelligere*, ed è affare dell'*intellectus*. Se è nostra intenzione combattere l'intellettualismo occorre, per combatterlo veramente, che impariamo a conoscere l'avversario; occorre cioè considerare che l'intellettualismo non è se non un proseguimento, un prolungamento attuale, alquanto scadente, di quel primato del pensiero che è stato da gran tempo preparato e perfezionato con i mezzi della metafisica occidentale.⁵

Nato nello spazio aristotelico come primato della noesi, l'intellettualismo giunge alla sua massima espressione con Tommaso d'Aquino che, proprio in questo spazio, ha organizzato il suo impianto metafisico che risulterà decisivo per la successiva speculazione. Nonostante l'intuizione, la tematizzazione e la teorizzazione dell'essere debbano tanto a Tommaso, tuttavia è proprio nella razionalità tomista che si perde l'ultima traccia originaria dell'essere che lo spazio aristotelico ancora custodiva.

Scriva infatti Tommaso che "La vita umana si definisce nell'intelletto (*Vita humana attenditur secundum intellectum*)".⁶ All'intelletto si subordina la volontà il cui oggetto è il *bonum appetibile*, che però è misurato dalla *ratio boni* che solo l'intelletto è in grado di cogliere. Recita infatti il testo tomista:

L'oggetto dell'intelletto è più semplice e più assoluto dell'oggetto della volontà, infatti è la ragione stessa del bene appetibile (*Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis, nam est ipsa ratio boni appetibilis*).⁷

Di qui il principio: "Quanto più una cosa è semplice e astratta, tanto più è per sé nobile e alta (*Quanto aliquid est simplicius et abstractius, tantum secundum se est nobilius et altius*)".⁸ Così, per esempio, la *forma lapidis*, che è nell'intelletto, è "più nobile di quanto non sia in se stessa (*nobiliori modo quam sit in se ipsa*)",⁹ dove è evidente che l'esaltazione dell'astrazione intellettuale nasconde una radicale dimenticanza del senso dell'essere.

Eppure Tommaso è un pensatore cristiano, e per il cristianesimo, che si esprime nel mistero della *grazia* e della

carità, Dio e l'uomo emergono come amore. Nell'amore l'uomo trova la sua realizzazione morale attraverso quelle virtù che non esprimono solo un impegno etico, ma si profilano come determinazioni di quell'amore salvifico che è la carità.

Ciononostante Tommaso, che segue da vicino il razionalismo di Aristotele, stabilisce, come Aristotele nell'*Etica nicomachea*, la superiorità della *vita contemplativa*, il cui fine è la "considerazione della verità (*consideratio veritatis*)",¹⁰ mentre la vita attiva è pensata in ordine all'"attività esteriore (*exterior operatio*)".¹¹ Per Tommaso, infatti, le virtù intellettuali sono superiori alle virtù morali, e questo perché:

La virtù morale appartiene all'ambito razionale per partecipazione, mentre la virtù intellettuale vi appartiene per essenza. Ora se è vero che è più nobile la virtù che ha l'oggetto più nobile, è evidente che l'oggetto della ragione è più nobile dell'oggetto dell'appetito, perché la ragione apprende qualcosa nella sua universalità.¹²

In questo modo l'universalità e l'astrattezza dell'intelletto possiedono quel primato, sulla concretezza ontica, che il pensiero aurorale aveva affidato all'essere, ora rifluito nell'*intellectualis natura*, nel cui raggiungimento è riposta la beatitudine o "*Bonum proprium atque perfectum*".¹³

Con Tommaso d'Aquino il primato dell'intelletto raggiunge la sua espressione più alta e prepara quella pretesa universale della ragione che, crescendo per tutto il corso del Medioevo, raggiungerà la sua piena affermazione nel pensiero moderno. In corrispondenza, il concetto dell'essere, sempre più universale, sempre più si svuota, sino a diventare pura forma senza corrispettivo, pura espressione verbale, o come vuole Nietzsche: "L'ultimo fumo di una realtà che svanisce".¹⁴

A questo ha condotto la separazione tra *lógos* e *phýsis*, da cui è nata la scissione soggetto oggetto, all'interno della quale l'uomo ha oggettivato il mondo con le funzioni logico-conoscitive a sua disposizione. Ma proprio a questo punto è opportuno rilevare che quelle funzioni logico-conoscitive, che sono oggettive per quanto concerne il riferimento all'oggetto, sono sempre soggettive perché al soggetto appartengono. In altri termini, il razionalismo intellettualistico nasconde il soggettivismo che lo genera e lo determina nei modi e nelle direzioni che stanno a cuore al soggetto.

La decadenza dell'essere a pura intellettualità è quindi la

decadenza dell'essere a volontà soggettiva, le cui funzioni logiche sono altrettanti strumenti per ordinare l'essere nelle modalità desiderate. Non a caso in Leibniz la percezione è strettamente congiunta all'appetizione, anzi l'appetizione ne è, al principio, motore e incentivo, per cui la monade o soggetto è una *vis primitiva activa*, che fin dal suo nucleo originario implica un'intrinseca volitività.¹⁵

Da Leibniz la filosofia moderna procede attraverso Kant ed Hegel, dove l'uomo si volge al mondo perché il mondo è costruito dalla razionalità dell'*Io penso* e dal suo ordine categoriale. Il processo si conclude con Nietzsche per il quale la razionalità cede alla volontà di potenza che l'ha promossa, e che ha potere sulle cose perché queste, sradicate dall'essere, sussistono in quanto volute. La volontà che vuole subentra così allo svelamento dell'essere e all'accoglimento della sua verità.

¹ Cfr. il capitolo 26: "La gnoseologia dell'adeguamento come mutamento del luogo della verità".

² M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 130.

³ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ* (1259-1273), Editiones Paulinæ, Roma 1962, Parte I, questione 8, articolo 3.

⁴ Id., *Quæstiones disputatæ. Quæstio I: De veritate* (1256-1259), Marietti, Torino 1959, questione 7, articolo 5.

⁵ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 131.

⁶ Tommaso d'Aquino, *Summa theologiæ*, cit., Parte II, Sezione seconda, questione 179, articolo 2.

⁷ Ivi, Parte I, questione 82, articolo 3.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Tommaso d'Aquino, *Quæstiones disputatæ. Quæstio I: De veritate*, cit., questione 22, articolo 11.

¹⁰ Id., *Summa theologiæ*, cit., Parte II, Sezione seconda, questione 180, articolo 2.

¹¹ Ivi, Parte II, Sezione seconda, questione 181, articolo 1.

¹² Ivi, Parte II, Sezione prima, questione 66, articolo 3. Recita il testo latino: "*Virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam. Illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quod objectum rationis est nobilius quam objectum appetitus: ratio enim apprehendit aliquid in universali*".

¹³ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* (1269-1273); tr. it. *Somma contro i Gentili*, Marietti, Torino 1967, III, 26.

¹⁴ F. Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889); tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, 3., p. 71. Questa citazione di Nietzsche è riportata da M. Heidegger in *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 46.

¹⁵ G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce* (1714); tr. it. *Principi della natura e della grazia*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. III, § 2: “Qualità e azioni interne della monade: percezione e appetizione”, pp. 444-445.

32.

Agostino di Tagaste e la determinazione volontaristica dell'essere

Se la metafisica è la verità
sull'ente nel suo insieme e parla
perciò dell'essere dell'ente – da
quale interpretazione dell'ente
nel suo insieme ha origine il
pensare per valori? Rispondiamo:
dalla determinazione dell'ente nel
suo insieme mediante il carattere
fondamentale della volontà.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche*
(1936-1946, 1961), p. 616.

La dissoluzione dell'essere nell'intellettualità del pensiero ha risolto l'essere nella presenza oggettiva, ossia nella semplice presenza a un soggetto conoscente, nella forma oggettiva di un intelletto. Ma l'oggetto è anche *proiezione*, nel senso del proiettarsi o progettarsi di un soggetto, per cui l'essere viene sì risolto nelle forme dell'intellettualità, ma questa non può fare a meno di rinviare alla soggettività che l'ha generata, e che ora, per quanto mascherata, non può non scoprirsi in quel fattore tensionale che sta alla base di ogni proiezione. La stessa *intenzionalità* gnoseologica, che regola la teoria tomista della conoscenza, è carica di quel "*tendere in*" che ha nella dimensione volontaristica il suo fondamento originario.

Il distinguersi e il precisarsi della volontà nel pensiero occidentale prende avvio dalla riflessione greca sul Bene (*tò Agathón*), sia pure in quei termini di incertezza e ambiguità precedentemente sottolineati,¹ e dalla mediazione cristiana

che, diffondendo nel mondo antico i concetti di creazione, grazia e carità, offre un vasto campo d'esperienza in cui la volontà emerge all'inizio (creazione) e al termine (salvezza) di tutta la vicenda ontologica.

La sintesi delle due fonti è realizzata dalla filosofia di Agostino di Tagaste, che offre una vasta fenomenologia della volontà come rapporto alla noesi e come rapporto di volontà e noesi all'essere. Essere, noesi e volontà esprimono infatti per Agostino il mistero trinitario, quindi il vertice ontologico e, in corrispondenza, l'anima a esso protesa. Scrive in proposito Agostino:

Immagine della Trinità sono queste tre cose: essere, sapere, volere. Io infatti sono, so e voglio: sono sciente e volente, so di essere e volere, voglio essere e sapere. Come in queste tre cose la vita sia inscindibile, e sia unica la vita, unica la mente, unica l'essenza, e quanto inscindibile sia la distinzione che pure esiste, veda chi può.²

Sulla scorta della rivelazione, la speculazione di Agostino si volge al Padre come principio dell'essere e quindi come essere principale. Dal Padre è noeticamente principiato il Figlio o *Lógos*, da cui procede in una comunione amorosa lo Spirito o divino amore. Dal *De Trinitate*³ di Agostino prenderà le mosse tutta quella tradizione speculativa che approfondirà il senso dell'essere nella direzione dell'amore e della volontà. Ulteriori conferme di questa direzione si hanno nella definizione agostiniana della beatitudine come *amore fruitivo* e nella concezione del filosofare come *possesso amoroso*:

Tutti si arrendono dinanzi a quei filosofi che non considerano felice l'uomo che ripone la sua gioia nel corpo o nell'anima, ma in Dio, e non al modo in cui l'anima gode del corpo o di se stessa, o come l'amico gode dell'amico, ma come l'occhio gode della luce (*frui Deo sicut luce oculos*). [...] Ora basti ricordare che secondo Platone filosofare è amare Dio la cui natura è incorporea. Di conseguenza colui che cerca la sapienza, cioè il filosofo, sarà beato solo quando comincerà a godere di Dio (*unde vult philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatum vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit*).⁴

Noesi e volontà sono dunque in Agostino in un mutuo relazionarsi e condizionarsi; ma la modalità del loro condizionarsi rivela che la noesi attua un possesso conoscitivo ordinato a compiersi in un possesso (*fruitio*) dell'ente, senza il quale l'intero processo noetico perde rilevanza. La volontà sollecita la noesi e la suppone, intenzionandola in ogni sua

direzione. L'essere si profila così come *volontà d'essere*, e in questa accezione giungerà, al termine dell'epoca medioevale, a determinare il senso del veritativo.

È questo il momento in cui la volontà esce dall'ombra che su di essa proiettava l'intellettualismo tomista, per radicalizzarsi rispetto alla noesi, per ridurre quest'ultima a suo momento strumentale, e porre se stessa come principio unico ed esclusivo. Si dissolve e si perde l'armonico articolarsi in cui Agostino aveva saputo mantenere noesi e volontà, e, dalla rottura dell'equilibrio, il pensiero intellettuale appare finalmente nella vera motivazione che l'aveva promosso: il bisogno di ordinare il mondo per dominarlo.

La distinzione, così ricorrente nei trattati medioevali di logica, tra la semplice apprensione (*simplex apprehensio*) e il giudizio, che implica l'assenso della persona, è la via lungo la quale la volontà non riesce più a mascherare la propria invasione nel cuore stesso della noesi, ossia nel giudizio dove si decide della verità. L'*assenso*, che domina il processo noetico e ne decide l'esito, dipende infatti dalla volontà che, installandosi al centro della noesi, traduce il momento veritativo: da manifestazione dell'essere a processo operativo della persona o, come in seguito si dirà, del soggetto. A questo proposito Duns Scoto è chiarissimo:

Nell'atto volontario, l'intelletto dipende dalla volontà, giacché la volontà se ne serve come strumento e lo asserva alle esigenze dell'azione. Non la bontà dell'oggetto causa necessariamente l'assenso della volontà, ma la volontà sceglie liberamente il bene, e liberamente opta per il bene maggiore.⁵

In questo modo, come il processo razionale con la sua elaborazione formale aveva assorbito l'essere, così la volontà, nell'indipendenza assoluta del suo volere, assorbe il processo razionale e lo riduce a suo strumento. Ciò è particolarmente evidente in Ockham, per il quale esiste un'identità assoluta tra intelletto e volontà, per cui verità e decisione volitiva vengono a compenetrarsi, al punto che nessuna distinzione è ormai possibile neppure in Dio. Scrive in proposito Ockham:

Dico che intendendo per volontà ciò che è denominato da questo nome o concetto, ossia il principio produttivo dell'atto della volizione e dell'intellezione, la volontà non è più nobile dell'intelletto, come l'intelletto non è più nobile della volontà, perché sono completamente la stessa cosa. Ma intendendo l'uno o l'altra per ciò che è denotato dalla

loro definizione nominale, così si può concedere che la volontà è più nobile dell'intelletto, perché l'atto di amare, che è significato dalla volontà, è più nobile dell'atto del conoscere che è significato dall'intelletto.⁶

Il primato della volontà viene ribadito anche da Cartesio, per il quale l'ambito della verità è determinato dall'arbitrio divino, per cui tutta la verità resta decisa dalla volontà che, a questo punto, assurge a principio assoluto della noesi, in cui la precedente speculazione medioevale già aveva raccolto il senso dell'essere. Scrive infatti Cartesio:

Mi sembra poi che non vi sia cosa che debba dirsi impossibile per Dio. Infatti, tutto quello che è vero e buono dipende dalla sua onnipotenza (*cum enim omnis ratio veri et boni ad eius onnipotentia dependeat*).⁷

La volontà viene così introdotta nella metafisica medioevale perché, nella dimenticanza dell'essere, si sente l'intrinseca precarietà dell'ente e la si vuole superare. Il primo tentativo avviene nella direzione intellettualistica. Si riconduce l'ente alla *ratio entis* e quindi lo si ordina nel sistema, onde dominarlo con i principi del sistema stesso, quali il principio di non contraddizione che garantisce l'entità dell'ente, e il principio di causalità che garantisce le condizioni prime e seconde della sua esistenza.

Ma l'ordine intellettuale assicura solo un possesso conoscitivo, non un possesso reale. La *contemplatio* non è ancora *fruitio boni*. Il desiderio di pervenirvi non trova altra via che quella dell'impiego della volontà. Questa non rifiuta lo schema intellettuale, al contrario lo mantiene, ma nella forma strumentale del mezzo utile a orientarsi nella comprensione dell'ente in vista del suo raggiungimento. Il "comprendere" è in funzione del "prendere", il *concupere* del *capere*. In una parola, ciò a cui si mira è il possesso dell'ente garantito quanto al suo essere. Nella determinazione intellettualistica e volutaristica dell'essere, in cui si è espressa la metafisica medioevale, è già in vista il concludersi della metafisica stessa nella posizione nietzscheana della volontà di potenza.

La precarietà del mondo, la sua contingenza, prima ancora di significare il punto di partenza per la dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio, esprimono l'angoscia dell'uomo medioevale di fronte alla possibilità della totale nullificazione. L'insistervi è un denunciare l'angoscia; la

direzione “teologica” dell’insistenza è l’indicazione del supremo tentativo ideato per superarla. La volontà, come volontà di superare radicalmente ogni problematicità circa l’essere dell’ente, non lascia nulla fuori dal suo raggio d’azione, neppure Dio.

Di fronte al pericolo estremo rappresentato dal nulla si evoca l’Ente supremo a tutela dell’essere. La volontà che vuole Dio, vuole che Dio trattenga l’ente dal niente, così come dal niente l’ha tratto per concederlo come soggiorno all’uomo. Solo chi ha creato dal nulla può trattenere dal nulla. Per questo nel Medioevo teologia e filosofia camminano appaiate, anche il loro accordo è voluto come ulteriore elemento di sicurezza. E questo perché, scrive Heidegger:

Se l’essere dell’ente consiste nel suo essere creato da Dio (*omne ens est ens creatum*), e se la conoscenza umana vuole esperire la verità sull’ente, l’unica via affidabile che le rimane è quella di raccogliere e salvaguardare zelantemente la dottrina della rivelazione e la sua tradizione a opera dei dottori della Chiesa. La verità autentica viene trasmessa solo per mezzo della *doctrina* e dei *doctores*. La verità ha il carattere essenziale della “dottrina”. Il mondo medioevale e la sua storia si basano su questa *doctrina*. La sola forma adeguata nella quale la conoscenza come *doctrina* può essere enunciata in modo completo è la *summa*, la raccolta di scritti dottrinali in cui viene ordinato l’insieme del contenuto dottrinale tramandato e le diverse opinioni dottrinali vengono esaminate, impiegate o respinte in relazione alla loro concordanza con la dottrina ecclesiastica.⁸

Quando con l’età moderna lo sviluppo della scienza e della tecnica consegnerà all’uomo gli strumenti che in apparenza renderanno meno precaria la disponibilità dell’ente, si assisterà a una progressiva separazione della teologia dalla filosofia e a un progressivo assentarsi in quest’ultima della presenza di Dio, finché con Nietzsche se ne proclamerà la morte.⁹ Ciò sarà possibile perché finalmente si sarà individuato, nella volontà che vuole, la vera matrice che, a garanzia del mondo, ha voluto anche Dio.

¹ Cfr. il capitolo 29: “Il noeticismo greco e l’individuarsi della volontà nello spazio cristiano”.

² Agostino di Tagaste, *Confessiones* (401); tr. it. *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, Libro XIII, capitolo XI, § 12. Recita il testo latino: “*Dico autem hæc tria: esse, nosse, velle. Sum enim et scio et volo: sum sciens et volens, et scio esse me et velle, et volo esse et scire.*”

In his igitur tribus quam sit inseparabilis vita et una vita et una mens et una essentia, quam denique inseparabilis distinctio et tamen distinctio, videat qui potest”.

³ Id., *De Trinitate* (410); tr. it. *La trinità*, Biblioteca Agostiniana, Firenze 1981.

⁴ Id., *De civitate Dei* (413-426); tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, Libro VIII, § 9, p. 394.

⁵ G. Duns Scoto, *Opus Oxoniense* (1297-1300), a cura della Commissione Scolastica, Città del Vaticano 1950, vol. I, d. 1, q. 4, n. 16.

⁶ G. Ockham, *Quæstiones in secundum, tertium et quartum librum Sententiarum* (1318), in *Opera philosophica*, St. Bonaventure, New York 1974-1978, Libro II, questione 24 P; tr. it. antologica in A. Coccia (a cura di), *Ockham. Filosofia, teologia, politica*, Andò Editori, Palermo 1966, p. 139.

⁷ R. Descartes, *Lettera ad Antoine Arnaud* del 29 luglio 1648, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1994, vol. II, p. 709.

⁸ M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 644.

⁹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2, § 125, pp. 129-130.

33.

La sublimazione di intelletto e volontà nella determinazione teologica dell'essere

Con il cristianesimo, la domanda che chiede che cosa sia l'ente sembra nel frattempo aver trovato una risposta definitiva ed essere stata accantonata in quanto domanda. [...] La rivelazione biblica, che secondo la sua stessa indicazione poggia su una ispirazione divina, insegna che l'ente è stato creato da un Dio creatore personale e da lui viene retto e governato. Con la verità rivelata, proclamata dalla dottrina della Chiesa come assolutamente vincolante, la domanda che chiede che cosa sia l'ente è diventata superflua. L'essere dell'ente consiste nel suo essere creato da Dio (*omne ens est ens creatum*). [...] Coloro che trattano in questo modo di ciò che l'ente nel suo insieme è sono "teologi". La loro "filosofia" è tale solo di nome, perché una "filosofia cristiana" è ancora più assurda di un cerchio quadrato. [...] A ben guardare, però, la *doctrina christiana* non vuole trasmettere un sapere sull'ente, su ciò che esso è, ma la sua verità è senz'altro verità di salvezza. Si tratta di assicurare la salvezza dell'anima individuale immortale.

Tutte le conoscenze sono riferite all'ordine della salvezza e stanno al servizio dell'assicurazione e della promozione della salvezza.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1961), pp. 643-644.

La volontà vuole l'esistenza di Dio, l'intelletto la promuove con l'impiego del proprio ordine categoriale. Ciò che si ottiene è un Dio condizionato dall'incondizionatezza del volere, e perciò scrive Heidegger:

Di fronte a questo Dio l'uomo non può pregare né offrire sacrifici. Di fronte al Dio come *Causa sui*, come nella filosofia suona il nome di Dio, l'uomo non può cadere in ginocchio riverente e nemmeno può cantare e danzare. Il pensiero senza Dio, che sacrifica il Dio della filosofia, cioè il Dio come *Causa sui* (*Gott als Causa sui*), è forse più vicino al Dio divino (*göttlichen Gott*).¹

La destituzione del Dio dei filosofi sottintende la dedestituzione dell'intellettualità che l'ha promosso in sostituzione dell'essere caduto in oblio. Si tratta del Dio che l'intelletto pone come termine a cui ancorarsi, e che la ricerca concepisce come suo concetto e pone come garanzia di quell'impianto logico-ontologico costruito per ordinare il mondo e ivi assicurarsi. Tale è il *noéseos nóesis* di Aristotele, l'*Ipsum esse* di Tommaso, il *Dio garante* di ogni verità di Cartesio, il *Causa sui* di Spinoza, l'*Ideale* della ragion pura di Kant. La storia di questo Dio segue la vicenda dell'imporsi della ragione e della volontà che la promuove, nel tentativo di assicurare l'ente e di sottrarlo all'incertezza in cui la contingenza e la precarietà sua propria lo mantengono.

Nella dimostrazione dell'esistenza di Dio troviamo impiegati dalla metafisica occidentale i due principi fondamentali che regolano l'ente e il pensiero che lo riguarda. Si tratta del principio di non contraddizione e del principio di causalità. Il mondo, dice la prova, offre lo spettacolo della coesistenza del positivo e del negativo. Infatti, il divenire, il trapassare dall'essere al non-essere (*ex motus*), l'imperfezione, la mancanza di ciò che per essenza dovrebbe competere (*ex possibili*), l'incompiutezza del rimando causale (*ex causa efficiente*), il differente graduarsi dell'identico nell'ordine del

più e del meno (*ex gradibus*), il conseguimento e l'accadimento di finalità non progettate (*ex gubernatione rerum*) sono altrettanti esempi della suddetta coesistenza, per cui assolutizzare il mondo significherebbe affermare l'esistenza del contraddittorio, l'assoluta equipollenza di positivo e negativo.

Dalla contraddizione si esce col rimando causale che, depotenziando il mondo del suo carattere assoluto, lo riconduce a un Ente che, escludendo da sé il negativo, assesta l'assoluto in termini incontraddittori. In questo quadro la precarietà del mondo, la sua contingenza è spiegata dal fatto che all'ente mondano l'essere non compete per sé, ma per altro, e precisamente per dono dell'Ente supremo che lo possiede a titolo proprio e che per questo è *Causa sui*.

La prova dell'esistenza di Dio, in cui si raccoglie il senso di tutta la speculazione medioevale e metafisica in genere, è senz'altro l'esempio più interessante che meglio di ogni altro mostra il grado d'oblio in cui è caduto l'essere in occasione dell'imporsi della ragione e della volontà. Il principio di non contraddizione, che sta alla base della dimostrazione, è un principio di natura esclusivamente *ontica*, perché afferma l'identità di un ente con se stesso e la sua differenza dalla totalità dell'altro (*A* è *A* e non è *non A*). Detto principio si prende così poca cura dell'essere da tollerare tranquillamente la possibilità della sua nullificazione.

La formulazione aristotelica e poi tomista del principio dice infatti che “È impossibile che la stessa cosa sia e a un tempo non sia (*“tautò eînai kai mè eînai”*, che Tommaso d'Aquino traduce con *“idem simul esse et non esse”*)”,² dove ciò che si esclude è la contemporanea (*simul*, *tautò*) predicazione di essere e non-essere, mentre si accetta tranquillamente che l'essere non sia o che il non-essere sia. Si esclude cioè che questa esistenza sia a un tempo (*simul*, *tautò*) affermata e negata, ma non si ha nulla da eccepire se viene soltanto negata.³

Stante la sua portata ontica e il suo impiego per erigere una struttura incondizionata di affermazioni sicure, il principio di non contraddizione appare a Heidegger come la molla che muove non tanto la filosofia, quanto la scienza nella sua sete di dominio incondizionato delle cose:

Il principio di non contraddizione, con la sua pretesa a una validità

incondizionata è la passione della scienza moderna, il pungolo segreto che la fa avanzare.⁴

Ancora più puntuale è in proposito la riflessione di Jaspers che, nel sottolineare la natura ontica del principio, osserva che:

Il principio di non contraddizione, per il fatto di presiedere l'alternativa è o *non* è, si applica alle realtà finite, ma non all'essere che non si lascia porre in una simile alternativa [...]. Per questo Cusano si servi della contraddizione in modo inverso, per raggiungere direttamente nel suo pensare trascendentivo la divinità come coincidenza degli opposti: Dio è e non è.⁵

Al principio di non contraddizione si collega, nella prova della dimostrazione dell'esistenza di Dio, il principio di causalità che, in ossequio alla normatività del principio che comanda di evitare le contraddizioni, ipotizza una causa (Dio) senza la quale il mondo cadrebbe in contraddizione. Dio, quindi, è evocato per dare coerenza all'assetto logico con cui l'uomo ha organizzato l'ambito finito degli enti, è evocato in ossequio a questo assetto, che prevede nella causa la ragion d'essere di un ente.

Se non che la causalità non è il modo in cui l'essere si rivela, ma, come s'è visto a più riprese, è un'ipotesi matematica, un'anticipazione mentale, una categoria dell'intelletto che vale nell'ambito del finito, ossia in quell'orizzonte di enti che l'intelletto umano, nel tentativo di assicurarsene il possesso, ordina in schemi consequenziali e logici. Non è quindi Dio a garantire il mondo, ma l'intelletto umano che, applicando a Dio la categoria causale da lui stesso escogitata, garantisce a se stesso la terra in cui dimora.

Stabilito a livello assiomatico che un ente è, solo se è individuabile la causa che lo fa essere, la logica dell'intelletto non va alla ricerca del perché e del come, in presenza della causa, l'ente è, ma si limita a pretendere che l'ente, per essere, abbia una causa. Quando questa è individuata, l'ente è sottratto alla precarietà che lo caratterizza in quanto libero evento dell'essere, ed è garantito, quanto al suo essere, dalla logica dell'intelletto e dalla volontà che questa logica ha voluto.

A questo punto Dio non è il principio esplicativo del mondo, ma ciò che il principio di causalità postula per soddisfare la

propria struttura consequenziale. Dio, cioè, non fonda il principio di causalità, ma ne è piuttosto una conseguenza, essendo il principio di causalità guidato dalla logica dell'intelletto che la volontà mette in atto per garantirsi il mondo. Da questo punto di vista, le polemiche medioevali sul primato dell'intelletto o della volontà perdono di significato. L'uno e l'altra infatti sono al servizio dell'uomo che, partendo dall'incondizionatezza del proprio volere, assolutizza il proprio pensare e considera struttura dell'essere ciò che è semplicemente struttura del proprio modo epocale di considerare l'essere.

La tracotanza dell'uomo, già significata dall'*hýbris* di Anassimandro, raggiunge una delle sue espressioni più alte proprio nell'epoca medioevale, che, con Tommaso d'Aquino, riconosce la subordinazione dell'intelletto umano (*mensuratus, nonmensurans*),⁶ a quello divino (*mensurans, non mensuratus*), solo dopo aver determinato quest'ultimo con le categorie del proprio intelletto finito. Consapevole di questa situazione Jaspers afferma che:

Se Dio è ragione, Dio è la mia ragione: la ragione umana promossa dall'umano desiderare che ha bisogno dell'Ente supremo, ottimo, purissimo.⁷

E questo perché, osserva altrove Jaspers:

Se Dio è incondizionato, non lo si può dimostrare, perché dimostrare l'incondizionato è condizionarlo alle strutture della conoscenza umana, è subordinarlo a quest'ultima. Un'incondizionatezza determinabile è, come tale, solo espressione di predominio, fanatismo, ferocia, follia.⁸

Questa serie di affermazioni si spiegano non appena si considera che la causalità è una categoria di quella che Jaspers chiama "coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*)", ovvero quell'intellettualità intersoggettiva che si arresta a ciò che è valido per ogni intelletto (*das Gleiche für jeden Verstand*), il quale si attiene a quell'assetto logico-formale ipotizzato in vista di un'interpretazione univoca del mondo.⁹ Il suo impiego s'è rivelato massimamente utile in quell'ambito che la scienza, fin dal suo nascere, ha fatto proprio, ordinandolo con le metodologie ritenute idonee per una rigorosa interpretazione del mondo.

Estendere l'impiego del principio di causalità oltre il mondo significa da un lato ridurre la totalità a onticità, perché solo tra

gli enti opera il principio in questione; dall'altro pretendere l'universale validità delle conclusioni raggiunte nei termini in cui sono state raggiunte, come appunto prevede la scienza in quel suo procedere metodico e consequenziale che solo il rigore del principio di causalità è in grado di garantire.

Totalità ontica e universale validità sono appunto le forme in cui la teologia medioevale si presenta quando deduce il mondo da Dio con un procedimento in nulla dissimile da quello matematico, e quando presenta le sue conclusioni nella forma tipicamente scientifica dell'universale validità, a cui il concetto di "cattolicità (*Katholizität*)" in ultima analisi si riconduce.

Scrive a questo proposito Jaspers:

Le prove di Dio non esigono in Tommaso altro pensiero che quello compiuto dall'intelletto in generale. In questo modo egli non perviene alla trascendenza, ma solo a un ente oggettivo [...] mentre della trascendenza non posso avere una scienza pari a quella delle cose del mondo, non posso ridurla a un mio possesso conoscitivo come accade per qualsiasi altra cosa. È un errore cogliere Dio oggettivandolo, allo stesso modo in cui si coglie la realtà sensibile, così come è erroneo dimostrarlo nella forma di un pensiero matematicamente e logicamente necessitante.¹⁰

Ma che cosa nasconde questa logica necessitante e la validità universale a cui pretende? Perché sotto la fede tanto conclamata si cela, mascherato da questa, il rigore dell'intelletto, che, dice Jaspers: "con le sue categorie occulta la trascendenza entro la speculazione matematica"?¹¹ Perché quell'ancorarsi all'oggettività dell'ente e alla rappresentazione categoriale che la produce? Da che cosa ci si vuol difendere con la rigorosità del sistema e con la richiesta incessante del fondamento? Che cosa si vuol tutelare col rigore del discorso incontraddittorio?

A queste domande non c'è che una risposta: si vuole la sussistenza dell'ente e la sua disponibilità. Ciò è possibile solo se l'ente viene sottratto alla precarietà in cui l'essere lo mantiene, e viene affidato all'uomo che ne dispone secondo ragione. Nella lontananza dall'essere, la ragione umana tutela l'ente con la logica, in grado di conferire alla totalità un'armonia, che non è più l'armonia nascosta del *lógos* di cui parlava Eraclito, ma l'armonia manifesta alla soggettività che con la sua logica l'ha costruita, per sfuggire l'incertezza tragica propria di chi non destina, ma è destinato da ciò che,

pur annunciandosi, nella sua totalità non si rivela.

Non a caso, osserva Jaspers, con la logica aristotelica, che compone il cosmo secondo ragione, si conclude la tragedia greca, e con l'intellettualismo teologico, che dimostra l'esistenza di Dio e indica la via della salvezza, si pacifica la coscienza tragica significata dal peccato originale che precede ogni colpa individuale e volontaria. Infatti, scrive Jaspers:

La redenzione cristiana si oppone alla coscienza tragica. La possibilità che ha il singolo di salvarsi distrugge il senso tragico di una rovina senza scampo. Ecco perché non esiste una vera e propria tragedia cristiana, dato che nel dramma cristiano il mistero della redenzione costituisce la base e l'atmosfera dell'azione e la coscienza tragica è risolta a priori dalla certezza di venir perfezionati e salvati dalla grazia. [...] Tutte le esperienze fondamentali dell'uomo, una volta cristiane, non sono più tragiche. Il peccato si trasforma in *felix culpa*, che ha reso possibile la redenzione. Il tradimento di Giuda favorisce la morte salvifica di Cristo, questa causa di eterna felicità per tutti i credenti. Se Cristo è il più profondo simbolo del fallimento nel mondo, lo è in senso tutt'altro che tragico, poiché il suo fallimento è una luce, una vittoria, un'attuazione.¹²

A questo punto la determinazione teologica dell'essere, operata dalla metafisica medioevale, appare in tutto il suo significato mondano. Il metafisico medioevale va alla ricerca di Dio per trovare la ragione capace di garantire il mondo, suo soggiorno, dalla possibilità di non-essere. Il Dio che trova è ovviamente il dio della terra che, come recita il Vangelo di Luca: "Tutti questi regni ti darà, se inginocchiato tu lo adorerai".¹³ Inginocchiandosi, l'uomo assicura la propria potenza e così, scrive Heidegger:

Anche da questo punto di vista, come da diversi altri, ma ogni volta deliberatamente, l'uomo prende posto nel bel mezzo dell'ente, senza per questo essere l'ente più elevato.¹⁴

¹ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", in "Teoresi", 1967, p. 234.

² Aristotele, *Dell'espressione*, 19 a, 23-27.

³ Su questa contraddizione ha particolarmente insistito E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, p. 38.

⁴ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, Lezione III, p. 40.

⁵ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*,

Longanesi, Milano 1973, p. 823.

⁶ Tommaso d'Aquino, *Quæstiones disputatæ. Quæstio I: De veritate* (1256-1259), Marietti, Torino 1959, questione I, articolo 2. Recita il testo tomista: "*Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales, sed artificiales tantum*".

⁷ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 581.

⁸ Id., *Einführung in die Philosophie* (1953); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, p. 94.

⁹ Id., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 64-70.

¹⁰ Id., *I grandi filosofi*, cit., pp. 830, 835.

¹¹ Id., *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, cit., p. 524.

¹² Si veda a questo proposito la sezione: "*Das tragische Wissen*" in K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., pp. 915-959; tr. it. *Del tragico*, il Saggiatore, Milano 1959, pp. 18-19, e anche *Il linguaggio. Sul tragico*, Guida, Napoli 1993, pp. 184-185.

¹³ Luca, *Vangelo*, 4, 5-7. Recita il testo evangelico: "Dopo averlo sollevato su un monte altissimo, il diavolo gli mostrò in un attimo tutti i regni della terra e gli disse: 'Io ti darò tutta questa potenza e la loro gloria, perché è stata data a me e io la do a chi voglio. Se dunque tu ti prostrerai davanti a me, tutto sarà tuo'".

¹⁴ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Seignavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 190.

34.

Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologiae periecontologia

L'ontologia presenta l'essere come un ordinamento di *oggetti* possibili o unità di significato. La periecontologia illumina uno *spazio* in cui gli enti ci appaiono come ciò che ci viene incontro.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), p. 160.

Il dominio dell'uomo sull'ente si è attuato storicamente con la progressiva *oggettivazione* dell'essere e la sua conseguente riduzione a totalità di enti, rigorosamente organizzati in sistema delle categorie dell'intelletto umano. L'intelletto, fornendo a ogni ente il suo fondamento (*Grund*), lo sottrae, da un lato, alla precarietà che gli compete in quanto evento di quel fondo abissale (*Ab-grund*) che è l'essere, dall'altro al mistero che accompagna il suo incondizionato apparire in quell'orizzonte manifestativo in cui è custodita l'originaria verità (*alétheia*) dell'essere. Infatti, scrive Jaspers:

Questa presenzialità dell'apparire (*Gegenwärtigkeit des Erscheinen*) non si può comprendere in base ad altro. Questo evento fondamentale per cui qualcosa appare, cioè si mostra, si rivela, c'è, diviene parola, nonostante l'evidenza della sua presenza, è nel suo insieme un mistero. Il mistero si chiarisce quando richiamo alla coscienza l'apparire come tale, il modo in cui esso ha luogo nelle sue molte figure e nei tratti fondamentali che gli convengono come apparire.¹

L'*ideîn* di Platone, l'intellettualismo medioevale, il sapere scientifico dell'età moderna sono le varie forme che la filosofia

occidentale ha messo in atto nel tentativo di penetrare il mistero di questa presenza. L'esito, nonostante il polemico contrapporsi delle varie forme, è stato ogni volta identico; ogni volta, cioè, s'è posto nella soggettività dell'uomo il fondamento della presenza, con la conseguente riduzione dell'essere a oggetto per un soggetto. In possesso dell'orizzonte manifestativo, l'uomo, erettosi a nuova dimora della verità non più intesa come "manifestazione (*a-létheia*)", ma come "adeguamento (*adæquatio*)",² ha preteso di sapere l'essere, di realizzare in proposito una conoscenza assoluta, cioè sciolta da ogni legame che non avesse riferimento alla soggettività.

Ontologia è il nome che Jaspers dà a ogni filosofia che, partendo dalla soggettività, si propone l'ordinamento degli enti, trascurando ciò che, stando intorno (*perí*) agli enti, li possiede (*échei*) nella loro presenza e nel loro essere (*periechontología*). Scrive in proposito Jaspers:

Il sapere che, nel tentativo di realizzare una conoscenza scientifica dell'essere, procede alla sua articolazione con la derivazione (deduzione e costruzione) di tutti gli enti a partire da principi oggettivamente e adeguatamente considerati, prende il nome di *ontologia*. Il nome affonda le sue radici nel XVI secolo, il contenuto domina, fin dai tempi di Aristotele, tutte le filosofie nella loro impostazione. La via, invece, che noi seguiamo conduce alla chiarificazione dell'essere come *Umgreifende*, che in sé racchiude l'origine di tutto, e che, per quanti sforzi si facciano, non diventa mai qualcosa di oggettivo. L'insegnamento che scaturisce da questa seconda via lo chiamiamo, in opposizione all'ontologia: *periecontologia*. Il suo significato emerge da un'analisi comparata delle due vie.³

Jaspers articola questa analisi in undici punti:

1. L'ontologia presenta l'essere come un ordinamento di *oggetti* possibili o unità di significato.

La periecontologia illumina uno *spazio* in cui gli enti ci appaiono come ciò che ci viene incontro.

Questa prima comparazione è già indicativa della distanza che separa l'ontologia dalla periecontologia. Il senso dell'ontologia è espresso dall'*uomo* che ha oggettivato l'essere in essenze e significati, il senso della periecontologia è espresso dall'*essere* che, come orizzonte dell'apparire, dà all'uomo notizia degli enti.

In sede periecontologica allora non si ha quella dominazione dell'uomo sull'essere che costringe quest'ultimo a esprimersi

per bocca dell'uomo, perché in sede periecontologica l'uomo non interpreta, ma ascolta; non interviene a determinare i significati, ma a creare quello spazio libero che consente all'essere di annunciarsi senza l'interferenza di altre voci. Interferenze sono le categorie ontiche della metafisica classica, le categorie gnoseologiche dell'intellettualismo medioevale, le anticipazioni matematiche del pensiero moderno che hanno fatto dell'uomo non l'ascoltatore, ma il costruttore dell'essere.

2. Per l'ontologia: tutto è, ciò che esso è.

Per la periecontologia: tutto ciò che è, è *penetrato* dall'*Umgreifende*; se infatti fosse da questo abbandonato, sarebbe perduto.

L'ontologia ha inteso l'essere come una totalità di essenze ("ciò che esso è") le quali, separate dall'essere, hanno avuto nella storia della filosofia vita autonoma e indipendente nei confronti della loro esistenza. Responsabile della separazione è Platone che, riconducendo le essenze alla causa che le fa essere (*tò Agathón*), le salva nell'eternità dell'iperuranio. Il prezzo della salvezza è però la separazione di essenza ed esistenza, per cui l'essenza della determinazione (il "ciò che è") è garantita quanto al suo essere, e quindi salvata dal nulla, mentre l'esistenza della determinazione (l'esserci di qualcosa) ha un trattamento diverso: può essere accompagnata dall'essere, ma non necessariamente e soprattutto non definitivamente. Nasce così il concetto di *contingenza*, che sarà impiegato dalla speculazione medioevale come punto di partenza per la dimostrazione dell'Ente necessario.

A questo punto l'avvertimento di Jaspers è che, definendo l'Intero come totalità di essenze ("il Tutto è, ciò che esso è"), non si salva l'esistenza concreta dello stesso, perché nessuna essenza privilegiata, sia pure l'Ente supremo, può garantire la definitiva vittoria sul nulla. Questa infatti è prerogativa dell'essere, anzi è il suo senso originario, per cui "è" ciò che l'essere ospita nella sua presenza, e non l'idealità raccolta nel suo isolamento.

3. È ontologia la chiarificazione di *ciò che è pensato* o può essere pensato *nei giudizi*.

È periecontologia la chiarificazione della *totalità in cui* noi e tutte le altre cose ci troviamo.

Garantire l'idealità nel suo isolamento significa ridurre l'essere all'orizzonte dell'intelletto umano in cui appunto

l'idealità è ospitata. Per l'ontologia, quindi, ciò che sta sotto (*hypokeímenon*) a sostegno dell'ente non è più l'essere, ma il soggetto (*subjectum*) umano, in quella dimensione intersoggettiva che Jaspers chiama "coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*)". A questo punto nessuna meraviglia che alla visione ontologica dell'essere, sviluppata nel Medioevo, segua il gnoseologismo moderno che, separando il pensiero dall'essere, ne proibisce il rapporto, riducendo la verità a chiarificazione del contenuto dei giudizi umani.

La parabola del gnoseologismo, che accompagna la filosofia da Cartesio a Kant,⁴ ha come suo esito il *fenomenismo* che arresta l'intenzionalità conoscitiva del pensiero non all'essere, ma a quel duplicato dell'essere che è il suo apparire: il fenomeno. Distrutta l'originaria identità di essere e apparire, di *phýsis* e *phaínesthai*, con il fenomenismo si vengono a determinare due piani: uno immediatamente presente (l'essere fenomenico), l'altro alle spalle di ciò che è immediatamente presente (l'essere noumenico). In questo modo l'essere, pensato oltre l'apparire, viene avvolto da quella noumenicità che lo porta fuori da ogni possibile interesse umano.

La periecontologia jaspersiana, quando invita a creare lo spazio libero (*Raum frei*), invita appunto a dissolvere il velo fenomenico costituito dall'ordine categoriale che l'intelletto umano sovrappone all'essere, in modo che questo non sia più nascosto nell'immediatezza della sua manifestazione. Solo allora l'essere non apparirà più nella dualità della *res extensa* contrapposta alla *res cogitans* a seguito dell'infranta unità di *phýsis* e *phaínesthai*, ma come quella totalità in cui (*das Ganze worin*) l'uomo, con tutte le altre cose, dimora.

4. L'ontologia offre una chiarificazione *oggettiva*.

La periecontologia offre una chiarificazione *non oggettiva*.

L'ontologia, come s'è visto, riduce l'essere alle sue determinazioni oggettive, ma se l'oggetto, come dice l'etimo, è ciò che sta-di-contro (*ob-jectum*, *Gegen-stand*) al soggetto, affinché la relazione dello star-di-contro si costituisca è necessario che l'essere sia concepito non come un termine della relazione (oggetto), ma come quell'orizzonte che, comprendendo (*Umgreifende*) soggetto e oggetto, ne consente il naturale rapportarsi.

L'ontologia quindi non è in grado di fondare la chiarificazione

oggettiva che pretende, mentre la periecontologia, pensando l'essere non come oggetto ma come *Umgreifende*, lo pensa come condizione per cui qualcosa (l'oggetto) può star-di-contro (*gegen-stehen*) a qualcos'altro (il soggetto). In questo modo sia il soggetto sia l'oggetto non cadono al di fuori di quella totalità circoscrivente che è l'essere, ma vi compaiono come suoi momenti in quel campo di presenza in cui l'essere si dischiude. Non essendo però la presenza dell'essere una "presenza a..." ma un dischiudersi originario e onnicomprensivo, non si potrà avere una conoscenza oggettiva dell'essere, per cui ogni pretesa dell'ontologia in questo senso è destinata a naufragare.

5. L'ontologia può essere rappresentata simbolicamente da una *tavola che contenga i criteri di ordinamento* (e figurativamente da una greca ornamentale che nei suoi rapporti geometrici dia il senso della staticità). La periecontologia può essere rappresentata da un *mosso intreccio di rapporti* (simili, in sede figurativa, ai nordici ornamenti di nastri).

Questa quinta comparazione esprime la differenza che sussiste tra la *logica dell'intelletto* che anima la coscienza in generale e la *logica della ragione* che, oltrepassando i limiti fissati dall'intersoggettività, si esprime nel rapporto dialettico dell'opposizione e relazione. Per quest'ultima un termine è significante non quando è considerato nella sua identità con se stesso, o, per dirla con Jaspers, quando è incasellato in una tavola che con i suoi criteri di ordinamento ne stabilisce il suo definitivo significare, ma quando è visto nella sua relazione con la totalità.

Questo principio non è una novità jaspersiana, ma è il fondamento della dialettica hegeliana. Quando Hegel afferma che il significato di qualsiasi termine consiste nella negazione della sua finitezza e quindi nel suo progressivo relazionarsi alla totalità, esprime l'autentica natura della verità, la cui essenza non è stabilita una volta per tutte dalla staticità delle definizioni intellettuali, ma muta col progressivo ampliarsi dell'orizzonte manifestativo. Ma, a differenza di Hegel, Jaspers afferma l'inesauribilità di questo orizzonte rispetto alle possibilità comprensive della ragione, perché, a suo giudizio, onnicomprensivo (*Umgreifende*) non è lo sguardo della ragione, ma l'essere.

Ritenere la ragione "onnicomprendiva" significa infatti scostarsi dal soggettivismo espresso dall'intellettualità della

coscienza in generale solo nel metodo, ma non nell'intento espresso dalla volontà di ergere l'uomo a misura di tutte le cose. Anzi proprio con Hegel questo intento giunge alla sua massima espressione. Il richiamo poi agli ornamenti figurativi: la staticità della greca ornamentale che conclude se stessa e il movimento del nordico intreccio di nastri che prosegue all'infinito stanno a significare che non si danno significati definitivi, e come tali ordinabili una volta per tutte in tavole da cui si possono desumere all'occorrenza, ma solo significati che richiedono di essere di volta in volta determinati in funzione della loro relazione alla totalità.

6. L'ontologia rinvia a ciò che *direttamente* si offre alla considerazione del pensiero che non opera alcun trascendimento.

La periecontologia consente di avvertire ciò che *indirettamente* si annuncia nel pensiero che trascende.

Stante la clausura ontica, tipica di ogni ontologia, non esiste, nello spazio da questa dischiuso, alcun pensiero trascendente. Lo stesso pensiero di Dio non esce dalle categorie intellettuali che lo sostengono e che conducono all'affermazione di un principio capace di rendere coerente l'ordine categoriale che l'ha posto. In altri termini, Dio non è qualcosa che l'ontologia dimostra, ma è il suo presupposto fondamentale, nel senso che un pensiero che legge l'essere nel rapporto matematico di causa-effetto, quando perviene a Dio come *Causa sui* non opera alcun trascendimento, ma pone solo la condizione che giustifica il parametro di lettura assunto.⁵

Trascendere, infatti, significa oltrepassare la categoricità dell'intelletto e avvertire ciò che non si esaurisce nella categoricità postulata. E questo perché "trascendenza" significa alterità rispetto alla possibilità comprensiva del soggetto, il quale, quando ne diviene consapevole, riduce la sua tracotanza al silenzio devoto che si addice di fronte al mistero che lo oltrepassa e che "indirettamente" egli avverte nel proprio limite comprensivo. Solo a questa condizione l'uomo è misurato dall'essere. In ogni altro caso si erge impropriamente a misura.

7. L'ontologia pensa l'essere suddiviso in *specie*, che *nel loro insieme non costituiscono specie alcuna*, ma sono in quel rapporto reciproco stabilito dall'*analogia* dell'essere.

La periecontologia pensa l'essere come ciò che, nei confronti degli enti

determinati, *passa per primo*, o come ciò che *suscitando sostiene e accoglie* ogni ente conferendogli significato, senza per questo diventare esso stesso un oggetto.

La comparazione tra ontologia e periecontologia raggiunge qui il suo vertice speculativo. L'ontologia classica, con la sua divisione dell'essere in specie, aveva perduto il senso profondo dell'essere, perché, in questa divisione, l'essere era significante solo nell'accezione specifica, ossia: come "essere-sostanza" che nasce e che muore, come "essere-accidente" che sopraggiunge all'essere-sostanza, determinandolo di volta in volta diversamente, e infine, come "essere-sostanza-privilegiata" che non diviene e si determina come Dio.

Le varie specificazioni dell'essere realizzavano fra loro un rapporto di analogia, ovvero avevano, nella differenza, qualcosa in comune: il fatto di essere. Questo essere, però, considerato in se stesso, altro non era se non una mera astrazione; qualcosa, cioè, cui si perveniva con un procedimento logico che prendeva le mosse dall'analisi delle specificazioni.

A questa interpretazione, propria dell'ontologia, la periecontologia di Jaspers reagisce facendo osservare che l'essere non è ciò cui si perviene partendo dalle determinazioni, ma ciò che "passa per primo (*Vorhergehende*)" nei confronti delle determinazioni, e, con il suo passare, conferisce alle determinazioni quel significato che non avrebbero, qualora fossero pensate separatamente dall'essere che le fa essere.

Questo "passar per primo" dell'essere nei confronti delle determinazioni non allude a una precedenza logica, perché, essendo l'essere solidale con le sue determinazioni, non può precederle, ma deve "passare con loro", per cui se la periecontologia non sostenesse questa compresenza, cadrebbe nell'errore opposto a quello in cui cade l'ontologia, nel senso che quest'ultima pensa le determinazioni senza l'essere, e la periecontologia penserebbe l'essere senza le determinazioni, come accade nella gnoseologia rosminiana a proposito dell'essere ideale.⁶

Esclusa dunque questa precedenza logica, è opportuno precisare che nel contesto di Jaspers il "passar per primo" ha un duplice significato: innanzitutto un significato *polemico* nei

confronti dell'ontologia che perviene all'essere "dopo" l'esame delle determinazioni, non rendendosi conto che se le determinazioni sono pensate senza l'essere, le determinazioni non sono, in secondo luogo, un significato *fenomenologico* che accosta la periecontologia jaspersiana all'ontologia heideggeriana: entrambe, infatti, si presentano come fenomenologia, o come esame dell'orizzonte trascendentale dell'essere, che, non pensato, non consente di pensare ente alcuno.

Va da sé che il pensiero dell'essere non è un pensiero oggettivo, ma è l'aprirsi dell'uomo a quello spettacolo originario costituito dalla presenza dell'essere, è il suo soggiornare in quel *phaínesthai* in cui la *phýsis*, dischiudendosi, accoglie gli enti (*tà phýsei ónta*) e li rende significanti.

8. L'ontologia ovvia l'impossibilità di definire il "*Primum*" attraverso l'analisi dei diversi significati dell'essere, e attraverso l'eliminazione dei significati impropri.

La periecontologia, al contrario, supera l'impossibilità di definire il "*Primum*" attraverso l'unità del pensiero dell'*Umgreifende* in tutti i modi dell'*Umgreifende* (e precisamente, transcendendo il piano dell'oggettività, così da portarsi al cospetto della presenza).

Sulla base delle osservazioni svolte nella comparazione precedente, appare chiaramente che l'essere non è ciò a cui si perviene attraverso un processo inferenziale a partire dall'ente, ma l'essere è lo stesso "presentarsi" degli enti, è quel "passar per primo" nella coscienza, la quale, proprio perché investita dall'essere, è in grado di cogliere gli enti come significanti.

Questa precisazione si rende necessaria per definire la differenza tra l'ontologia classica e la periecontologia di Jaspers, la cui intenzione va oltre, nel cuore stesso dell'ontologia, e precisamente là dove quest'ultima raggiunge quell'Ente privilegiato (Dio) che si pone a sostegno della totalità degli enti.

L'ontologia infatti pone come "*Primum*", ovvero come fondamento della totalità, un Ente la cui definizione è ottenuta attraverso l'analisi dei diversi significati di ente, e l'eliminazione di quei significati che non gli possono competere in quanto "*Primum*". La periecontologia, invece, pone come

fondamento della totalità non un Ente in grado di sostenere la totalità degli enti, ma l'essere pensato come la stessa presenza dell'ente. La sua indefinibilità è dovuta al fatto che l'essere non è l'ente, anzi nei confronti dell'ente, è niente, per cui tentare di afferrarlo è come stringere il vuoto.

Per raggiungerlo, è necessario, come precisa Jaspers: "trascendere il piano dell'oggettività e portarsi al cospetto della presenza" che si dischiude non al pensiero oggettivo che ha occhi solo per l'ente, ma al pensiero trascendente (*das andere Denken*) che, ponendosi oltre l'ente, è nella possibilità di cogliere quel nulla di ente in cui l'essere consiste, quella presenza in cui tutti gli enti sono accolti.

9. L'ontologia si chiede: "Che cosa è?", e in base a questa domanda, costruisce un quadro delle determinazioni dell'essere, un edificio di enti, perché quello che essa vuole è *un sistema dell'essere*.

La periecontologia si chiede: "In che cosa consiste l'essere?", e in base a questa domanda non costruisce un quadro delle determinazioni dell'essere, non costruisce un edificio di enti, perché quello che essa vuole è *una sistematica di ciò che è*.

Questa nona comparazione mostra quanto poco filosofica sia la domanda ontologica, quanto scarso sia il suo potere di penetrazione, quanto rilevante il suo disinteresse per l'essere. Chiedersi infatti "Che cos'è qualcosa" significa dare per scontato che il qualcosa sia, quindi non preoccuparsi del suo essere e, in generale, del senso dell'essere.

La dimostrazione dell'esistenza di Dio, pensato come *Primum* ontologico che fa essere e non essere tutte le cose, elimina il problema relativo al senso dell'essere e dispensa da un'ulteriore ricerca, per cui, all'ombra della risposta teologica, altro non rimane che ordinare le varie determinazioni dell'essere, secondo quegli schemi intellettuali precedentemente impiegati per la dimostrazione dell'esistenza di Dio.

Ne nasce un sistema di enti che ha il suo fondamento non nell'essere, risolto nell'ipotesi teologica, ma nell'intelletto umano, che ha operato questa risoluzione. Ma che vale costruire un sistema delle determinazioni dell'essere se poi non si è in grado di fondare la dominazione dell'essere sul nulla? È vero che il pensiero intellettuale, occupandosi *sempre e solo* dell'ente, non s'è mai trovato di fronte al problema del

nulla, ma questo dice solo che il pensiero intellettuale non esaurisce le possibilità del pensiero e che quanto è da esso presieduto, ontologia compresa, non è filosofia.

L'ontologia, infatti, nella dimenticanza della fondazione sopra accennata, ha costruito un sistema di enti che culmina nella posizione del *Primo ente* da cui gli altri derivano. A questo punto l'obiezione è fin troppo ovvia: nella misura in cui "Primo ente" non significa "essere", il Primo ente non è in grado di salvare la totalità di "ciò che è" dal nulla, perché la salvezza è dell'essere in quanto essere, non dell'essere in quanto una certa determinazione, sia pure la più alta.

Distuggere il sistema significa, a questo punto, porre la totalità dell'ente, ivi compreso l'Ente supremo, nella massima oscillazione che contempla la possibilità di non-essere. Solo nella prospettazione costante di questa possibilità, che investe sistematicamente tutto ciò che è, senza badare alla diversa dignità dell'ente creata dal sistema, sarà possibile avviarsi verso la comprensione del senso dell'essere su cui insiste la domanda periecontologica.

10. Nell'ontologia il *Primum* ontologico, ossia il *principio di tutto l'essere*, è oggettivato e tematizzato.

Per la periecontologia il *Primum* periecontologico, ossia *come noi ci troviamo nell'Umgreifende*, rimane una questione filosoficamente imprescindibile.

Tra ontologia e periecontologia corre anche una differenza metodologica fondamentale: l'ontologia è un procedimento *deduttivo*, impegnato a derivare la totalità dell'ente da un principio, la periecontologia è un procedimento *fenomenologico*, che assume come suo punto di partenza quell'originario trovarsi dell'uomo nell'essere, che non si lascia ulteriormente indagare. L'impostazione metodologica non è indifferente alle sorti e allo svolgimento del problema.

Nell'impostazione ontologica della filosofia, infatti, il soggetto questionante non pone se stesso in questione, ma considera la questione che gli sta davanti (*Gegen-stand*) in termini oggettivi, senza esserne coinvolto. Non è il problema a investire il soggetto, ma è il soggetto che pone il problema da una posizione di indipendenza e neutralità, quale l'intersoggettività intellettuale è in grado di garantire. Dall'ontologia questa impostazione metodologica passerà alla

scienza. Nel metodo scientifico, infatti, il soggetto non è posto in questione, le sorti del problema non scuotono la sicurezza di quest'ultimo, il cui destino non ne è coinvolto, perché comunque vada la questione, non ne va dell'essere stesso di chi l'ha posta.

Questa metodologia, utile in sede scientifica dove l'attenzione è per la tutela dell'oggettività, è del tutto inadeguata in sede filosofica dove il soggetto non sceglie la questione, né se la pone davanti in termini oggettivi, ma è da questa investito in termini così radicali da non poterne assolutamente prescindere. L'uomo infatti *si trova* nell'essere, la sua condizione non è quella di chi ha scelto una sorte, ma di chi si è trovato coinvolto nella sorte dell'essere. La situazione imprescindibile e inoltrepassabile (*unüberschreitbar*) che lo caratterizza è quella di trovarsi aperto alla manifestazione dell'essere, dischiuso allo spettacolo della sua verità. Da questa situazione inizia la filosofia come coscienza dell'essere, e quindi di sé, in quanto ci si sa decisi dall'essere.

A questo punto l'intersoggettività della coscienza in generale (*das Bewusstsein überhaupt*), di cui si serve l'ontologia per la costruzione del sistema e la scienza per la sua interpretazione del mondo, non serve perché l'impostazione che la caratterizza, il suo distacco dal problema sono inadeguati alla natura del problema stesso, che non sta davanti come oggetto a un soggetto, ma è *Umgreifende*, onnicomprensivo, totale.

Destarsi al problema dell'essere è possibile, secondo Jaspers, solo con la coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein oder Bewusstsein des Seins*), ovvero con quella dimensione coscienziale che si rapporta all'essere non nella distanza dell'oggettivazione, ma nell'intimità di chi si sa dall'essere donato (*geschenkt werden*). Da queste premesse l'ultima comparazione:

11. Per l'ontologia tutti gli enti *sono derivati* dal Principio.

Per la periecontologia è impossibile concepire l'*Umgreifende* come ciò da cui noi possiamo derivare. Per noi il punto di partenza è il presente storico della nostra esperienza della realtà, delle nostre idee, del nostro amore. Da lì giungiamo alla comprensione di noi stessi attraverso un itinerario che la nostra coscienza filosofica illumina e rende possibile. Lungo il cammino occorre tener presente che l'essere non è quella costruzione che abbiamo edificato col nostro sapere, ma la presenza di ciò che appare qui e ora, nella sua profondità, fino al fondo originario.

In sede ontologica l'uomo si coglie come derivato dall'Ente supremo da cui procedono tutti gli enti. In sede periecontologica, l'uomo, per sapere qualcosa di sé, deve partire dalla sua esperienza, dalle sue idee, dal suo amore, che sono, nel loro insieme, quel *primum fenomenologico* che costituisce il piano della presenza immediata (*die Gegenwart des Hier und Jetzt*). Questa deve essere interrogata nella sua profondità (*in ihrer Tiefe*) affinché riveli il suo fondo originario (*bis zum Ursprung*). A questo livello, la risposta non tarda ad annunciarsi, perché è contenuta nella stessa presenza che si dispiega.

La presenza, infatti, è un carattere che compete all'essere in quanto essere, perché solo ciò che è può manifestarsi, non essendo concepibile un manifestarsi di ciò che non è. Ma, a questo proposito, occorre avvertire che ciò per cui l'essere *si manifesta* non è altro da ciò per cui l'essere è, o, che è lo stesso, ciò per cui l'essere toglie la negazione del suo svelamento (e quindi *si manifesta*), è ciò per cui l'essere toglie il nulla (e quindi è). Questo "ciò" è la positività stessa dell'essere, il suo imporsi perché non è nulla.

Esaminare "il piano della presenza del qui e dell'ora nella sua profondità, fino al fondo originario (*die Gegenwart des Hier und Jetzt in ihrer Tiefe bis zum Ursprung*)", significa rendersi conto che ciò per cui l'essere si presenta o appare è ciò per cui l'essere è; in altri termini significa rendersi conto della positività dell'essere. A questo punto la differenza tra ontologia e periecontologia è giunta alla sua massima chiarezza. La periecontologia *lascia* parlare l'essere, l'ontologia *fa* parlare l'essere secondo quel linguaggio che le categorie ontologiche impongono.

Nell'uno e nell'altro caso ci si rifà alla manifestazione dell'essere o, come dice Jaspers, al piano della presenza. In seguito su questo piano nascono due diversi atteggiamenti: quello periecontologico che lascia parlare ciò che si manifesta, e quello ontologico che mortifica sul nascere la voce di ciò che si manifesta per sostituirvi la propria. L'esito è che, nel primo caso, a parlare è il *Lógos*, nel secondo, a parlare è quella lettura o *interpretazione del Lógos*, di cui i vari sistemi filosofici, dalle ontologie classiche all'*Enciclopedia* di Hegel, hanno dato ampio saggio.

La differenza ora registrata non decide solo dell'orizzonte teoretico, ma anche dell'orizzonte pragmatico. Infatti, se a parlare è il *Lógos*, l'uomo è *colui che ascolta* il discorso dell'essere; se invece a parlare è l'*interpretazione del Lógos*, l'uomo non è più l'*ascoltatore*, ma il *dominatore* dell'essere, colui che impone all'essere il proprio linguaggio. In questa situazione l'essere non è più ciò che sta dinanzi, perché dinanzi sta l'uomo col suo discorso, che, invece di rischiarare, oscura l'essere, sino a dimenticarne il linguaggio essenziale che lo rapporta a esso.

La periecontologia di Jaspers è un invito a lasciar parlare l'essere che si manifesta e nei termini in cui si manifesta. Naturalmente chi è abituato ad aver in testa una costruzione dell'essere, dove tutto si articola logicamente partendo da controllati principi, non può essere soddisfatto della periecontologia, in quanto, privato del sostegno di quella costruzione, non sa dove dirigere la propria mente, e soprattutto il proprio modo di vivere. La sua è la sensazione di una radicale mancanza di terreno (*Bodenlosigkeit*).

Ma se il terreno è fallace, perché si è imposto a quel suolo originario che è l'essere stesso, il terreno deve essere tolto, lo spazio deve essere creato, affinché l'essere possa annunciare il suo *Lógos*, non più oscurato, questa volta, dalla chiacchiera interessata dell'uomo che, con la sua costruzione o sapere dell'essere, pretende che l'essere parli il suo linguaggio. Solo quando le costruzioni dell'essere verranno eliminate, e l'essere potrà annunciare la sua voce non più contraffatta, solo allora l'uomo potrà sapere dall'essere qualcosa di sé in maniera incontrovertibile.

Jaspers, dopo duemila anni di costruzione dell'essere, invita la filosofia a ritornare alle origini, quando l'essere non era una costruzione umana, ma ciò che si dispiegava davanti allo sguardo, e come tale assumeva le sembianze del "divino", nell'accezione greca di *theós* (dio), che deriva dalla radice *thea*, che significa "vedere, contemplare", da cui *theáomai* che traduciamo con "guardo", "contemplo", "sono spettatore". Dalla stessa radice derivano le parole italiane "teorema" che è ciò che si manifesta dopo una serie di passaggi, e "teatro" che, a sipario aperto, è ciò che si dispiega davanti allo sguardo.

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 155.

² Cfr. il capitolo 26: "La gnoseologia dell'adeguamento come mutamento del luogo della verità".

³ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 159-160. Questo passo e le comparazioni che seguono tra ontologia e periecontologia si possono leggere in traduzione italiana corredata da commento in U. Galimberti (a cura di), K. Jaspers, *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970, pp. 66-79. Inoltre, a proposito del significato etimologico e teoretico dei termini *Umgreifende* e *periecontologia*, si vedano il capitolo 7: "Jaspers: l'*Umgreifende* e l'operazione filosofica fondamentale", il capitolo 81: "La funzione simbolica della cifra e la trascendenza immanente", e il capitolo 82: "La funzione desituante della cifra e l'operazione filosofica fondamentale".

⁴ Si veda a questo proposito G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996.

⁵ Cfr. il capitolo 33: "La sublimazione di intelletto e volontà nella determinazione teologica dell'essere".

⁶ A. Rosmini, *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), Edizione nazionale a cura dell'Istituto filosofico italiano, Roma 1940, voll. III-V.

Parte sesta

TRACCE DEL CUSTODIRSI DELL'ESSERE NEL TEMPO DELL'OBLIO

I filosofi estranei alla religione cristiana (Plotino e Spinoza) e i metafisici cristiani (Anselmo e Cusano) hanno in comune la fiducia con la quale intendono custodire la vita entro un sistema speculativo che rende loro presente la vera realtà della trascendenza. Le loro speculazioni non sono un ozioso passatempo occasionale e nemmeno una ricerca scientifica. Essi portano a compimento un sapere fondamentale di cui sono consapevoli. Si tratta del sapere dell'essere legato alla temporalità, ma il cui contenuto è eterno. Poiché il senso di questo pensiero sta in ciò che è eterno e privo di storia, ed esso si eleva pure al di là della storia, l'affinità che si trova fra questi pensatori non è legata a un settore della civiltà come l'Occidente.

K. JASPERS, *I grandi filosofi*
(1957), pp. 711-712.

35.

Plotino: l'ineffabilità dell'Uno e il linguaggio della preghiera

Se cerchi l'Uno, non cercare nulla al di fuori di questo Principio. Cerca piuttosto le cose che vengono dall'Uno, ma l'Uno lascialo stare. Infatti ciò che è al di fuori è ancora l'Uno, poiché egli abbraccia e misura ogni cosa (*perílepsis pánton kaì métron*).

PLOTINO, *Enneadi*, VI, 8, 18.

C'è una traccia che dall'antichità conduce all'epoca moderna in cui la comprensione dell'essere non è del tutto smarrita, pur essendo la sua manifestazione occultata dall'imporsi dell'intelletto e della volontà.¹ È una traccia esile, discontinua, inconsequente. Si annuncia in pensieri isolati che compaiono in sistemi che, pur appartenendo integralmente al tempo dell'oblio, ne contraddicono in un certo modo la logica, quasi un richiamo al senso perduto. Il loro linguaggio denuncia un'incoerenza di fondo con il significato espresso dal tempo: ospita infatti la tautologia, la contraddizione, a volte addirittura il silenzio, l'estinguersi della parola che non osa nominare ciò che sfugge a ogni denominazione. Si tratta perlopiù di pensieri che furono immediatamente confutati.

Di fronte alla tautologia e alla contraddizione l'intelletto ha sempre avuto "buone ragioni" per tradurre nell'insignificanza quanto minacciava di incrinare il perfetto edificio costruito. Ma queste ragioni erano buone per l'intelletto e per la volontà che lo animava, non per l'autentico filosofare che, incurante degli

edifici formali, custodisce da sempre il mistero dell'essere. Questi pensieri che, pur nella loro incoerenza e sconnessione logica, vi si riferiscono, sono giunti, custoditi dalla filosofia, fino a noi, per offrirsi al pensiero del nostro tempo come cifre che rinviano a quell'impensato che resta da pensare: il *senso dell'essere*. Ne *I grandi filosofi* Jaspers ne ha operato una paziente ricerca individuando quelli che, a suo parere, sono tra "coloro la cui parola attinge all'origine".²

Nella sua esposizione e nel suo commento alle *Enneadi* di Plotino, Jaspers afferma che per il filosofo di Licopoli:

Noi dobbiamo *trattenerci* laddove l'Uno ci si fa presente e dove non c'è nulla di ciò che viene dopo di esso; qui dobbiamo sentire il nostro stupore, qui restare in tranquillità, in contemplazione. Dobbiamo scoprire l'Uno nelle cose che seguono a esso e ne sono il riflesso.³

Affrontato con la logica dell'intelletto, il discorso di Plotino si dissolve; le espressioni assumono la tonalità evanescente della poesia; il principio, che è distanziato nella più esasperata trascendenza, è accostato nell'intima immanenza dell'emanazione (*apórroia*); le categorie logiche, che nel tentativo di ordinare il pensiero in sistema naufragano, sono affermate per essere immediatamente negate nel trascendimento, il loro impiego si smarrisce nella contraddizione che vorrebbero eliminare. Ma tant'è, in Plotino il discorso è dell'essere, non dell'intelletto umano. L'essere è quel nulla di ente (*mè ón*) che, pur sostanzando la totalità ontica, se ne distingue secondo quella modalità che solo la *trascendenza immanente* è in grado di esprimere, per custodire quell'*identità-differenza* in cui si raccoglie il senso dell'essere e la sua geneticità incondizionata.

L'essere non è l'ente, anzi nei confronti dell'ente è niente. Infatti, scrive Jaspers, Plotino dice che: "Questo è il miracolo che si presenta allo spirito: l'Uno è, ma non è ente".⁴ La denominazione negativa conferisce all'essere la positività dell'originario che non soggiace ad alcuna determinazione o categoria del pensiero, perché l'originario non si lascia definire. "Esso non è nulla di ciò di cui esso stesso è fondamento originario."⁵ Il suo sottrarsi al pensiero è il suo sottrarsi alla parola. Per questo Plotino dice: "Se parli dell'Uno non aggiungere altro nel tuo pensiero, perché se aggiungi qualche altra cosa lo avrai diminuito di tanto quanto vi avrai

aggiunto".⁶

Il pensiero quindi può accostarsi all'essere solo nel silenzio. L'intimità che vi si realizza non è di tipo conoscitivo, ma, come dice Plotino, è un "trattenersi laddove l'Uno si fa presente". Il trattenersi rievoca il soggiornare di Eraclito, per il quale:

"L'uomo soggiorna presso gli dèi (*Êthos anthrópoi daímon*)".⁷

Soggiornare porta con sé il senso del trattenersi in un'ospitalità concessa. L'ospitalità è dono, è grazia. In questi significati è custodito il rapporto uomo-essere, al di là di ogni intenzione conoscitiva protesa al dominio dell'originario.

Ogni tentativo in tal senso è destinato a naufragare perché le categorie impiegate dal nostro intelletto sono del nostro intelletto e come tali non si attagliano all'essere. Per questo, scrive Jaspers:

Ciò che si dice dell'Uno non vale per l'Uno stesso ma solo in rapporto a noi, non in sé ma a partire da noi. Questa è la ragione per cui Plotino dice: "Quando lo chiamiamo causa, non diciamo nulla che accade in esso, ma solo ciò che accade a noi".⁸

La denuncia del carattere ipotetico e matematico del principio di causalità mostra con quanta consapevolezza Plotino rifiuti la lettura intellettualistica dell'essere, la sua riduzione alla schematica intellettuale che l'aristotelismo prima e la speculazione scolastica poi impiegarono per fondare la determinazione teologica dell'essere. Ma proprio questo rifiuto consente di cadere in ginocchio e di pregare, di assumere cioè quell'atteggiamento che era impossibile assumere di fronte al Dio *causa sui*, perché in quel caso sarebbe equivalso cadere in ginocchio davanti alle ipotesi del proprio intelletto. Per questo, scrive Jaspers, Plotino dice: "Noi dobbiamo *pregare*".⁹ E a proposito del come dall'Uno proviene l'ente e del perché l'Uno non rimanga presso di sé, Plotino risponde: "Di ciò si deve parlare nel modo stesso in cui noi invochiamo Dio, tendendo con tutta la nostra anima alla preghiera quando ognuno da solo si fa incontro a lui solo".¹⁰

Affrontare un problema con la preghiera significa disporsi a custodirne il mistero. Nell'universo del linguaggio, infatti, la preghiera non è termine di comunicazione, non è denominazione delle cose, non è indicazione di significati; non serve per intendersi, per trattenersi fra le cose che si conoscono, né per ricercare quelle che non si conoscono; non è

insegnamento, dottrina, trasmissione di ciò che si sa. La preghiera è custodia, custodisce il mistero e trattiene l'uomo nelle sue prossimità. La preghiera si esprime per immagini, per analogie, spesso ripete se stessa, come nella carenza del linguaggio rispetto a ciò che si vuole nominare nell'invocazione. La preghiera talvolta indugia nel silenzio, nella coscienza di non sapere e nella volontà di non profanare ciò che è inviolabile. Rispetto alle pretese dell'intelletto e della volontà, la preghiera è agli antipodi. Per la volontà di potenza la sua invocazione è debolezza, per l'intento conoscitivo il suo silenzio è rinuncia. Ma forse è proprio nella coscienza della propria impotenza che all'uomo è dato custodire il mistero dell'essere e gettare uno sguardo nella sua ascosità.

L'invocazione della preghiera trascende in Plotino l'Uno raggiunto dall'intelletto, l'Uno che è fondamento della molteplicità espressa nella dualità di pensante e pensato, nella pluralità dei pensati e nella scissione di soggetto e oggetto. L'unione mistica si dà come forma di superamento di questa scissione incapace di cogliere, come dice Plotino: "l'Uno che, risiedendo in se stesso, è dappertutto. Nessuna cosa, infatti, lo possiede e tuttavia tutte le cose lo possiedono, perché esso le possiede tutte".¹¹ Qui il rapporto essere-ente è espresso nella figura della *trascendenza immanente*, che contiene quella relazione di *identità e differenza*, per cui l'ente, nel distinguersi dall'essere, vi si riconosce identico nel suo "è".

Identità (*tautótes*) e differenza (*heterótes*) sono per Plotino le categorie fondamentali del mondo intellegibile, ma al contrario di quanto accade in Platone e in Aristotele, le due modalità non esprimono la struttura dell'essere, ma il campo del pensabile che si rende necessario come base per il trascendimento. Non è possibile infatti trascendere al di là del pensabile senza i mezzi costituiti dagli oggetti pensati ed effettivamente intuiti. Le categorie del pensiero servono quindi per essere trascese. Il mondo di Plotino, ricco di pensieri logici, non deve essere arrestato a se stesso, il suo senso non è raccolto in ciò che è detto, ma nel naufragio che lo attende in vista dell'indicibile. La parola nomina l'ente. Per l'Uno, che non è ente (*mè ón*), non c'è parola.

Il pensiero che argomenta, sollecitato dalla ricerca del fondamento dell'essere nella sua totalità, giunto in prossimità

dell'essere naufraga perché, scrive Jaspers, per Plotino "l'essere e il fondamento dell'essere sono la stessa cosa nell'origine stessa".¹² Quest'idea si presenta all'intelletto come una contraddizione o un circolo vizioso, perché il fondamento non è più tale se deve essere identico a ciò di cui deve essere fondamento. Questa identità dissolve il significato di "fondamento" e quindi il senso dell'indagine intellettuale promossa dalla ricerca del fondamento, capace di assestare la totalità e assicurarla. All'unità del diverso si sostituisce la ripetizione dell'identico, alla spiegazione la tautologia, se è vero, come scrive Plotino che: "Ciò che non è provenuto da se stesso, ma appartiene immobilmente a se stesso, merita che si dica: esso è ciò che è".¹³

La dialettica del pensare, che deve tradursi in un non-pensare, compie un'inversione subitanea, per la quale il pensiero si rovescia nell'impossibilità di pensare. Si ha qui un pensiero che si trascende come pensiero, annullando se stesso, e un non-pensiero che, non avendo "qualcosa" da pensare, non per questo non pensa nulla, ma pensa il nulla che è non-ente, pensa l'essere. Questa dialettica, che incessantemente nega se stessa, è un pensare specifico che non dice nulla finché oggettività e intuizione rimangono condizioni del "senso", ma che è essenziale alla chiarificazione della coscienza dell'essere e del limite umano.

Il senso raccolto nel naufragio del pensiero intellettuale è duplice: da un lato apre l'orizzonte di ciò che si sottrae alle condizioni della pensabilità, dall'altro induce a non porre nel pensato qualcosa di assoluto, di ultimo, di impensabile. Nel naufragio del pensiero, l'immagine si fa analogia di ciò che il pensiero non sa dire, mentre il pensiero, a sua volta, diventa un mito logico.

Come avviene in Platone, la tirannia del mitico è superata dalla potenza sovrana del pensiero che nel mito si esprime. Nascono allora quelle immagini che il pensiero promuove e affida alla libertà della poesia, che si muove in spazi più ampi rispetto a quelli regolati dall'intelletto e vincolati dal suo rigore logico. Così, scrive Jaspers, Plotino parla dell'Uno:

Esso è come una veglia, senza che chi veglia sia diverso da essa, è una veglia che dura sempre, è un pensiero trascendente. Ma la veglia si pone al di là degli enti, del *noûs* e della vita razionale. Essa è stata

sempre e non è già divenuta. Essa è come una sorgente che non ha alcun principio e che a tutti i fiumi si espande senza che i fiumi la esauriscano.¹⁴

In queste immagini è assente la capacità logica del pensiero, non il suo slancio teso a quella che Plotino chiama: “La presenza (*parousía*) che oltrepassa il sapere”.¹⁵

Plotino fu assimilato dai pensatori cristiani che inaridirono il senso del suo filosofare. Come già era accaduto con la traduzione latina del pensiero greco, così la traduzione cristiana di Plotino identificò la trascendenza con Dio, nominò la sua ineffabilità, tradusse in attributi i miti logici che la significavano. Non più il naufragio del pensiero, ma la sua forza dimostrativa in grado di giungere fino a Dio. All’essere subentrò l’Ente supremo, alle tre ipostasi (Uno, Spirito, Anima del mondo) si sostituì la Trinità, all’emanazione dall’essere all’ente la creazione del mondo da Dio.

La povertà della filosofia, il suo essenziale non sapere, fu superata con l’ausilio della Rivelazione e assestata nell’ordine sistematico dalla teologia che assegnò al pensiero, consapevole dei propri limiti, un ruolo subordinato e diminuito. La filosofia divenne *ancilla theologiæ* perché la teologia sa ciò che la filosofia *domanda*. Ma non è forse il domandare l’atteggiamento più idoneo alla custodia del mistero? Dire di sapere non è in un certo senso violare e profanare? E se il sapere è un dono, non gli si addice, meglio della dottrina, il silenzio di chi non sa (perché non è Dio) se ha inteso secondo verità la parola di Dio? La storia dell’uomo in fondo è piena di profanazioni compiute nel nome di Dio.

¹ Cfr. Parte V: “Lo smarrirsi dell’essere in intelletto e volontà”.

² K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 705.

³ Ivi, p. 754.

⁴ Ivi, p. 775.

⁵ Ivi, p. 759.

⁶ Ivi, p. 758.

⁷ Eraclito, fr. B 119.

⁸ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 759.

⁹ Ivi, p. 754.

¹⁰ Ivi, pp. 754-755.

¹¹ Ivi, p. 765.

¹² Ivi, p. 777.

¹³ Ivi, p. 780.

¹⁴ Ivi, pp. 785-786.

¹⁵ Ivi, p. 799.

36.

Anselmo: l'argomento ontologico e l'identità di essere e pensiero

Ciò di cui non si può pensare qualcosa di più grande non può essere nel solo intelletto. Se infatti è almeno nel solo intelletto, si può pensare che esista anche nella realtà, il che è maggiore. Per cui ciò di cui *non si può* pensare il maggiore è ciò di cui *si può* pensare il maggiore. Ma evidentemente questo non può essere. Dunque ciò di cui non si può pensare il maggiore esiste, senza dubbio, sia nell'intelletto sia nella realtà.

ANSELMO D'AOSTA, *Proslogion* (1077-1078), § 2.

Tra i filosofi in cui sono individuabili le tracce di un autentico pensiero dell'essere nel tempo dell'oblio, Jaspers annovera Anselmo d'Aosta, a proposito del quale scrive:

Entro il processo della filosofia, Anselmo si trova a un punto iniziale che, per quanto verrà ripreso, rimarrà insorpassabile e irripetibile. Qui respiriamo un'aria che si può paragonare alla purezza dell'atmosfera parmenidea o eraclitea. È questo uno dei rari momenti in cui, sulla base della fede biblica, se ne chiarifica la profondità senza vagare in illusioni o incantesimi.¹

Anselmo come Parmenide dunque, con una sola differenza che:

Parmenide, svincolato da ogni presupposto storico di una fede, generò l'inizio del grande corso del filosofare, mentre Anselmo, legato alla fede

della Chiesa, non colse le conseguenze del suo atto filosofico. Il suo autentico impulso filosofico non fu affatto sviluppato in modo da esercitare un'influenza ulteriore. Esso fu sommerso dalla corrente del pensiero specificatamente cristiano che si sarebbe ingrossata nel corso dei secoli.²

L'argomento ontologico di Anselmo esprime l'identità di essere e pensiero (*tò gàr autó noeîn estín te kai eínai*) annunciata per la prima volta da Parmenide.³ Per Anselmo, infatti, il pensiero non è un mezzo tecnico a disposizione dell'intelletto, non è pensiero riflesso, non è rappresentazione, perché non si muove intorno alle cose, ma, con il suo atto, è già presso la cosa stessa, anzi è la cosa stessa. La sua forza non è nella dimostrazione, ma nell'intimità con l'essere.

All'essere il pensiero non perviene con un processo inferenziale come nelle prove a posteriori dell'esistenza di Dio, ma già da sempre vive nelle sue prossimità, da questo animato e sostanziato. L'essere è così riscattato dalla costruzione soggettiva del pensiero. L'essere è per sé, e non mediante il pensiero. Se veramente Dio è misura, perché non partite da Dio per misurare le cose?

Anselmo parla dei "moderni dialettici" che non ammettono altra realtà se non quella che essi stessi possono rappresentarsi (*maginationibus comprehendere*), e della gente che si lascia così fortemente condizionare dalla quantità di concetti di cui dispone da non sapersi più elevare alla semplicità di ciò che da sé si annuncia. Come in Plotino, il luogo di questo annuncio è l'intimità della preghiera, la quale introduce la dimostrazione ontologica dell'esistenza di Dio, sollecitata dalla fede che la dischiude. Di qui l'invocazione di Anselmo: "Orsù dunque, ora tu, Signore Dio mio, insegna al mio cuore dove e come ti possa cercare, dove e come ti possa trovare".⁴

È opinione comune che la preghiera e la fede siano estranei alla filosofia e alla natura della sua ricerca. Lo stesso Tommaso d'Aquino, nella sua confutazione all'argomento ontologico, rimprovera ad Anselmo il punto di partenza fideistico, che, a suo giudizio, condiziona tutta la prova rendendola valida solo per coloro che già credono. Il rilievo di Tommaso è senz'altro corretto e rigoroso, ma solo all'interno della logica dell'intelletto e dei contenuti a cui questa logica perviene.

Il problema però è un altro: Dio può diventare un contenuto di questa logica? Può essere trattato come tutte le cose del mondo che questa logica regola? Il discorso che lo riguarda ha il diritto di ridurlo a oggetto di una trattazione scientifica? Qualora queste domande avessero una risposta positiva, ne sorgerebbero immediatamente altre: il Dio che così si trova è ancora Dio? Gli si può credere ancora e al suo cospetto prostrarsi? Oppure ciò a cui si perviene è un concetto valido per l'intelletto in generale, ma enormemente inadeguato a esprimere il senso del divino?

C'è poi un equivoco di fondo alla base sia della ripresa che della confutazione dell'argomento anselmiano; un equivoco di cui è vittima lo stesso Anselmo in quanto, come dice Jaspers, "legato alla fede della Chiesa". Il modo di accedere a Dio attraverso l'invocazione e la preghiera, la sua indeducibilità da premesse universali o da esperienze del mondo, l'impossibilità di pensarlo inesistente per il perfetto adeguarsi in Dio, e solo in Dio, di essere-pensato ed essere-reale, inducono in quello spazio speculativo dove in gioco è l'essere e non l'ente.

L'ente infatti può essere dimostrato per deduzione o induzione; la concettualità che lo riguarda non implica la sua esistenza; per accedervi non si richiede l'invocazione o la preghiera, ma l'operatività dell'intelletto, che invece è del tutto inadeguato per lo svelamento dell'essere, la cui manifestazione trascende ogni aspettativa anticipata dagli schemi logici e intellettuali.

Lo stesso Parmenide accede all'essere guidato dalla dea, non lo deduce da premesse universali, né lo induce dai dati offerti dalla *dóxa*; in sua presenza afferma categoricamente l'impossibilità del suo nonessere. L'argomento anselmiano vive di queste tonalità parmenidee, ma conclude onticamente secondo "la fede della Chiesa", per la quale non c'è l'essere, ma l'Ente supremo.

Accostando l'argomento nella sua conclusione, la confutazione tomista ha buon gioco: nessun ente, anche "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande (*id quo maius cogitari nequit*)",⁵ è per questo assolutamente garantito nel suo essere. Certo! Nessun ente, neanche l'Ente supremo a cui giunge *a posteriori* Tommaso, ma solo l'essere, perché pensare che l'essere non sia è precludere ogni possibilità al pensiero.

La filosofia è nata con la scoperta parmenidea dell'assoluta positività dell'essere, ed è proseguita nella consapevolezza dell'impossibilità della sua nullificazione.⁶ La metafisica, sviluppata in Occidente, s'è posta a custodia di questa verità, ma nel tempo della custodia, s'è inserito, nelle modalità che abbiamo visto, il momento dell'alienazione, la positività dell'essere è stata riferita *ad aliud*, all'Ente supremo, determinando così il progressivo smarrimento del senso dell'essere.

Anselmo ne ricorda i tratti della sua originaria rivelazione, li ripropone in attribuzione teologica; il suo sentiero, dopo un tratto percorso in compagnia dell'essere, conclude nell'oblio, e dall'oblio sorge la confutazione, la cui perfetta logicità è a un tempo misura della distanza dalla comprensione dell'essere e della coerenza in una totalità onticamente concepita. L'errore di Anselmo non è, come vuole Tommaso, nelle premesse aprioristiche con cui si apre il suo argomento, ma nella conclusione ontica in cui decade con l'abbandono di quelle premesse.

Alle sue premesse l'argomento anselmiano non è ricondotto dai correttivi di Cartesio, Leibniz e Kant,⁷ al contrario il loro argomentare riduce la prova anselmiana al livello della logica oggettivante, con in più una carica soggettiva e antropocentrica. Scrive per esempio Cartesio:

Dio esiste perché, se è vero che l'idea di sostanza è in me per il fatto che io sono una sostanza, non avrei in ogni caso l'idea di una sostanza infinita, io che sono un essere finito, se essa non fosse stata messa in me da qualche sostanza veramente infinita. [...] Bisogna pertanto necessariamente concludere che, per il solo fatto che io esisto, e che l'idea di un essere sovranamente perfetto (cioè di Dio) è in me, l'esistenza di Dio è evidentissimamente dimostrata.⁸

E così Dio diventa l'oggetto di un procedimento induttivo: il *Summum esse* pensato a fondamento del *proprium esse*. Anselmo s'era ben guardato dal giungere a simili conclusioni. Infatti non aveva pensato Dio come *Summum esse*, ma come "ciò di cui non si può pensare nulla di più grande (*id quo maius cogitari nequit*)", non un oggetto quindi, ma un'idea ancora inscritta nell'ordine della possibilità.

Il processo di oggettivazione prosegue con il correttivo leibniziano del *sine contradictione*, che Leibniz ritiene di dover

introdurre perché, a suo parere:

La dimostrazione di Descartes, che riabilita l'argomento del dottor Angelico che gli scolastici hanno considerato un paralogismo, è ancora una dimostrazione imperfetta che suppone qualcosa che bisogna ancora provare per renderla di un'evidenza matematica. Si suppone infatti tacitamente che l'idea dell'Essere perfettissimo sia possibile e non implichi contraddizione.⁹

Ricorrendo al principio di non contraddizione Leibniz assicura ancora di più la prova alle esigenze della *ratio*, e con questo nuovo assestamento l'argomento è reciso da quel pensare originario che, nel suo attuarsi, ha esperienza della vera realtà e non solo di una costruzione logica.

Cartesio e Leibniz, nel tentativo di correggere la prova, onde garantirne la sua piena validità, la immiseriscono in quei procedimenti di pensiero che trovano la loro applicazione nella realtà empirica e nella sua utilizzazione. Intervendendo sulla precisazione leibniziana, Kant osserva opportunamente che:

Il concetto di un essere assolutamente necessario è un concetto puro della ragione, cioè una semplice idea, la cui realtà oggettiva è ben lungi dall'essere provata dal fatto che la ragione ne ha bisogno. [...] Non c'è dubbio, infatti, che cento talleri reali non contengono assolutamente nulla di più di cento talleri possibili. [...]. Ma per la mia situazione finanziaria vi è più in cento talleri reali che nel loro semplice concetto, cioè nella loro possibilità.¹⁰

La critica di Kant si mantiene entro la categoria dell'essere inteso come realtà oggettiva. Ed è proprio in questo trattenersi che nasce la denuncia della tradizione dell'Occidente, che al pensiero non ha saputo offrire altro che un essere ridotto a ente, e una *phýsis* ridotta a natura oggettivata dalle categorie dell'intelletto. Il motivo filosofico sotteso a questo rilievo è un richiamo che proviene dalla trascendenza dell'essere rispetto alla totalità ontica, per cui non si può avere dell'essere una scienza pari a quella delle cose del mondo, né si può ridurre l'essere a proprio possesso conoscitivo, simile a quello che si ottiene per qualsiasi altra cosa.

In ordine al divino, è un errore cogliere Dio oggettivandolo secondo il modo in cui si coglie la realtà sensibile, così come è erroneo dimostrarlo nel modo di un pensiero matematicamente e logicamente necessitante. Questa è la differenza ontologica che Anselmo coglie e custodisce nella sua preghiera quando, rivolgendosi a Dio, dice:

Di tutto ciò che è, *eccetto te solo*, si può pensare che esso non sia. Tu *solo* dunque hai l'essere nel senso più vero e perciò massimo rispetto a tutte le cose. Perché qualsiasi altra cosa non è in modo così vero e, quindi, ha un essere minore. Perché dunque "l'insipiente ha detto in cuor suo: Dio non esiste", quando è così evidente a una mente razionale che tu sei più di tutte le cose? Per quale motivo, se non perché è stolto e insipiente?¹¹

¹ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 838-839.

² Ivi, p. 828.

³ Parmenide, fr. B 6.

⁴ Anselmo d'Aosta, *Proslogion* (1077-1078); tr. it. *Proslogio in Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano 2002, § 1, pp. 308-309. Si veda anche il commento, a questo passo, di K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 823.

⁵ Anselmo d'Aosta, *Proslogio*, cit., § 3, pp. 318-319.

⁶ Si veda a questo proposito il saggio decisivo di E. Severino, *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982.

⁷ Sull'argomento ontologico si veda l'ottimo saggio di I. Sciuto, *La ragione e la fede. Il Monologion e il programma filosofico di Anselmo d'Aosta*, Marietti, Genova 1991, mentre sulle diverse letture che l'argomento anselmiano subisce nel corso della filosofia moderna, soprattutto da Cartesio a Kant attraverso Leibniz, si veda E. Scribano, *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994.

⁸ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1647); tr. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. II, pp. 43, 48.

⁹ G.W. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705); tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. II, Libro IV, capitolo X: "Della conoscenza che abbiamo dell'esistenza di Dio", pp. 423-424.

¹⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781,1787); tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, vol. II, pp. 481, 486. Per un commento alla critica kantiana all'argomento ontologico di Anselmo si veda K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., pp. 833-837.

¹¹ Anselmo d'Aosta, *Proslogio*, cit., § 3, pp. 318-319. Questo passo è commentato da K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 821.

37.

Cusano: la coincidenza degli opposti e il recupero della differenza ontologica

Dio è complicazione ed esplicazione di tutte le cose. In quanto complicazione, tutte le cose in lui sono lui stesso. In quanto esplicazione, egli in tutte le cose è quell'essere che esse sono.

N. CUSANO, *La dotta ignoranza* (1440), II, 3.

Nel far propria la metafisica di Niccolò da Cusa ("La nostra esposizione ha voluto delineare la sua metafisica che facciamo nostra"),¹ Jaspers osserva che:

Le vette del filosofare si sono palesate nelle figure di Parmenide, di Eraclito, di Plotino, di Spinoza e dei pensatori asiatici. I pensatori invece "che hanno continuato la creazione filosofica", come noi chiamiamo Platone, Agostino, Kant, sono anch'essi dei metafisici nel loro pensare onnicomprensivo, ma l'ampiezza del loro pensiero non ce li fa collocare tra i metafisici veri e propri, perché, per loro, la metafisica servì solo da strumento. Cusano invece è un "metafisico originario" e soltanto questo. Egli è un termine insostituibile della serie dei grandi metafisici, perché ha delineato una grande personale immagine dell'essere, una cifra che ha la sua consistenza anche senza il rivestimento cristiano.²

La parola "metafisica", qui assunta nella sua accezione originaria, è quel pensare, oltre gli enti (*metà tà physiká*), la trascendenza dell'essere, è quell'interrogare l'essere al di là di ogni sistemazione ontologica, in quello spazio periecontologico³ che si dischiude ogni volta che si riscatta l'essere dal sistema, per lasciarlo nella problematicità che lo

caratterizza in quanto trascendenza.

Nella concezione di Jaspers, infatti, della metafisica non si dà un sapere, perché in questo caso l'essere sarebbe trasceso e compreso dal sapere. La metafisica è possibile solo come domanda inesauribile, che si ripropone in termini sempre più radicali, al di là di ogni risposta raggiunta. Il naufragio di ogni risposta diventa, per la coscienza umana, cifra della trascendenza dell'essere. In questi pensieri si raccoglie, a parere di Jaspers, il senso della dottrina della *docta ignorantia*, da cui Cusano parte per il suo itinerario metafisico, che non ha nulla da dividere con quello scientifico, la cui natura è congetturale e ipotetica.

Limitato all'ambito circoscritto dalla scissione soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*), l'intelletto umano, che aveva celebrato i suoi trionfi nell'epoca medioevale, viene riconosciuto da Cusano come organo del finito, capace di distinguere (*distinctio*), paragonare (*comparatio*) e misurare (*mensuratio*) ente con ente, secondo i criteri ipotizzati da quella conoscenza congetturale che non sa instaurare relazione di sorta tra il finito e l'infinito in cui dimora la verità. Infatti, per Cusano, la situazione fondamentale della nostra conoscenza è questa: "L'infinito non ha proporzione col finito (*finiti ad infinitum nulla est proportio*)"⁴; prenderne coscienza è quanto basta per evitare l'assolutizzazione del nostro pensiero e l'applicazione incondizionata della logica che lo presiede.

L'affermazione della sproporzione tra finito e infinito non è una peculiarità di Cusano; è presente in tutta la speculazione medioevale come cosa ovvia, e, come tutte le cose ovvie, è stata anche trascurata, dal momento che non si è esitato a estendere le strutture della finitezza all'infinito, sino a rendere analogo Dio al mondo. Di questo Cusano è consapevole e lo denuncia con estrema chiarezza:

Quando si parla di Dio ponendosi sul piano dell'intelletto, che è inadeguato al concetto di Dio, allora sottoponiamo Dio alle leggi dell'intelletto affermando una cosa e negandone un'altra. Questo è il modo con cui procedono perlopiù i teologi.⁵

Alla presunzione dell'intelletto, "che come una prostituta si concede a tutte le cose",⁶ Cusano contrappone la *docta ignorantia*, ovvero quel non sapere (*ignorantia*) che scaturisce dalla consapevolezza (*docta*) della sproporzione esistente tra

finito e infinito, e che soprattutto ne tiene conto. L'esito di questo capovolgimento è molto illuminante. Col depotenziamento dell'intelletto si assiste infatti in Cusano a un recupero del senso dell'essere nei termini in cui era stato intuito dal pensiero aurorale e poi smarrito dal progressivo imporsi della determinazione intellettualistica e volutaristica nell'epoca medioevale.⁷

L'impressione che se ne ricava è, in un certo senso, la conferma che la manifestazione dell'essere è tanto più originaria quanto più l'uomo si trattiene, mentre si riduce fino ad assentarsi quanto più l'uomo prevarica con il proprio intelletto e le sue pretese conoscitive. C'è, per così dire, nell'essere un donarsi che richiede un'accettazione del dono e quindi una rinuncia alla volontà di conquista. In questo offrirsi a chi si dispone all'accoglimento è racchiuso il senso dell'essere e dell'uomo aperto alla sua manifestazione.

Cusano ovviamente parla dell'essere con una terminologia teologica, ma questo non deve meravigliare, anche i presocratici parlavano dell'essere come del divino (*theîon*). In seguito il divino divenne l'Ente supremo. Ed è proprio per essersi sottratto a questa determinazione, seguita da quasi tutta la speculazione post-platonica, che Cusano appare a Jaspers come "metafisico originario", vicino al pensiero di coloro che cominciarono a filosofare.

Il pensiero metafisico prende quota in Cusano a partire dal *naufragio dell'intelletto e della logica* che lo presiedono. Il principio di non contraddizione, che l'intellettualismo tomista aveva fatto coincidere con Dio, viene qui ridotto a strumento efficace solo nell'ambito del finito, ove si opera la distinzione tra gli enti. Il principio di causalità, che regolava la processione ontologica del mondo da Dio e accompagnava il processo ascensionale della conoscenza, viene relegato nell'ambito delle ipotesi scientifiche, tra le congetture che noi impieghiamo per l'interpretazione del mondo.

Alla base della destituzione del valore assoluto e incondizionato di questi principi non c'è il gusto di una lettura *equivoca* dell'essere da contrapporre alla lettura *analogica* in cui si era assestato il discorso di Aristotele e Tommaso, ma c'è il rifiuto a considerare l'uomo e i principi del suo intelletto come misura di tutte le cose, c'è la consapevolezza che la

rivelazione dell'essere sarà tanto più vera quanto più l'uomo, facendo violenza a se stesso e alle modalità del proprio pensare, si trarrà in disparte, sì da udire veramente la voce dell'essere e non la propria sovrapposta. Di qui il ringraziamento di Cusano:

Ti ringrazio o Dio di avermi mostrato come sia impossibile mirarti se non là dove si presenta un'impossibilità. Tu mi hai dato il coraggio di far violenza a me stesso sì da riconoscere che l'impossibilità coincide con la necessità. Qui ho scoperto il luogo in cui l'uomo si trova senza velamento.⁸

Il volto del divino assume così tratti impossibili per l'intelletto e la sua logica, ma anche molto simili a quelli di cui è stato testimone il pensiero aurorale. L'essere come *coincidentia oppositorum*, di fronte alla quale "l'intelletto entra necessariamente nelle tenebre",⁹ richiama da vicino l'armonia ospitale del *Lógos* di Eraclito in cui tutti gli opposti convengono. Armonia *invisibile* e quindi trascendente l'armonia *visibile* e inospitale, la quale, opponendo gli opposti che nel divenire si fronteggiano, li distingue e, nella distinzione, li coglie nella loro identità, secondo quella che dopo Eraclito sarà la logica della non contraddizione. Tanto per la *coincidentia oppositorum* di Cusano, infatti, quanto per l'armonia invisibile ma ospitale di Eraclito, l'intelletto non serve. Coloro che lo impiegano possono essere annoverati fra quelli che, al dire di Eraclito: "Non comprendono come il *lógos* con se stesso concordi pur discordando: armonia di tensioni contrastanti come nell'arco e nella lira".¹⁰

L'intelletto infatti ha occhi solo per l'ente, mentre lo spazio occupato dal divino è "più rispetto all'ente (*plus quam ens*)",¹¹ che non significa Superente o Ente supremo, ma *ciò che sta oltre ogni ente* e che, al di là di ogni distinzione, si pone come "perfetta identità di tutte le cose".¹² Ora ciò in cui tutti gli enti convengono è l'essere che Cusano nomina col termine "Stesso (*Ipse*)".¹³

L'essere è quella "stessità" che, invece di sollecitare, arresta il pensiero intellettuale che si trova a suo agio solo nella *distinctio*, nella *comparatio* e nella *mensuratio*, ovvero in quelle operazioni che si attuano tra gli enti per distinguerli e quindi identificarli nella loro essenza. Di fronte alla "stessità" il pensiero intellettuale è cieco, perché il suo vedere è

condizionato dalla differenza ontica che la stessità dell'essere sbiadisce. Perciò scrive Cusano: "Io ti vedo e non so ciò che vedo, perché non vedo nulla di visibile".¹⁴

L'espressione è rivolta a Dio, ma frasi come questa mostrano la distanza che intercorre tra il *Dio-ente* dell'ontologia e il *Dio-essere* che in Cusano si va profilando. Come l'essere dei presocratici, così il Dio di Cusano è reale, ma in un senso incomparabile, non come sono reali le cose del mondo, né come le cose che si possono dedurre partendo da ipotesi, e nemmeno come è reale l'oggetto del pensiero in quanto tale, perché, scrive Cusano: "Dio non è una astrazione dell'intelletto, né una cosa tra le altre".¹⁵ Rispetto alle cose, Dio è altro (*aliud*).

L'alterità di Dio, che così da vicino richiama la differenza ontologica tra essere ed ente, non ha nulla dell'alterità platonica mediata dalla partecipazione (*méthexis*). Quest'ultima, infatti, è somiglianza che, riducendo il mondo nel suo "è" a immagine-copia del modello originario, sancisce definitivamente quel dualismo metafisico che, da Aristotele a Tommaso, ospiterà quelle ipotesi causali introdotte dalla logica dell'intelletto nel tentativo di mediane il rapporto.

Per Cusano le cose stanno diversamente non soltanto perché la stessa categoria del "rapporto" appartiene all'intelletto, ma anche e soprattutto perché l'alterità dell'essere divino non è di natura ontica, tale quindi da determinare quei dualismi così familiari a chi si trattiene esclusivamente fra le distinzioni degli enti. Una volta avvertita l'incommensurabilità tra finito e infinito non è possibile stabilire tra i due termini alcun rapporto misurabile, né passaggio di sorta, sia esso pensato platonicamente come *partecipazione* (*méthexis*) o biblicamente come *creazione*.

Ciò non significa negare qualsiasi relazione tra l'infinità di Dio e le cose finite, perché il solo fatto che Dio e le cose finite sono pensate insieme in proposizioni come questa ci porta a riconoscere la presenza di un minimo di relazione nello stesso concetto di non-relazionalità. La speculazione non è altro che il tentativo di pensare questa relazione per avere un'esperienza adeguata della sua realtà. Nell'esecuzione di questo tentativo, Cusano si accosta all'antica concezione di Anassagora, per il quale "Le parvenze fenomeniche sono l'aspetto visibile

dell'invisibile",¹⁶ e perciò dice:

Tutti i sapienti convengono nell'affermare che il visibile è in verità un elemento dell'invisibile. Il Creatore si può conoscere dalle creature come in uno specchio e per enigma, non già argomentando dal noto all'ignoto. Il nostro sguardo si volge all'indeterminatezza dell'essere, che è modello originario, attraverso le determinazioni dell'essere del mondo, e, solo di fronte a questo argomento, il mondo si dischiude nella sua vera essenza.¹⁷

L'alterità non esclude quindi l'identità, la trascendenza non respinge l'immanenza. Dio e mondo sono pensati nella modalità della *differenza ontologica*, per cui Dio è nel mondo, come l'essere è nell'ente, distinguendosene. In questo ambito di significati è da ricondurre il senso ultimo di quella *complicatio* ed *explicatio* per cui il mondo dispiega nella differenza (*explicatio*) ciò che in Dio è raccolto (*complicatio*) nell'identità. Scrive infatti Cusano:

Dio è la *complicatio* di tutte le cose, il mondo ne è l'*explicatio*. Dio infatti è colui che complica tutte le cose, perché in lui vi sono tutte. Ed è colui che esplica, perché egli è in tutte.¹⁸

L'intelletto, per la sua aderenza ontica, non è in grado di seguire questo ordine di pensieri che, transcendendo, conducono dall'ente all'essere, dal finito all'infinito. Là dove l'ente non è più considerato nella sua identità con se stesso e nella sua differenza dagli altri enti, ma nella sua identità-differenza con l'essere, il pensiero intellettuale non vede altro che contraddizioni, ovvero dizioni che non si lasciano assestare all'interno del proprio sistema categoriale.

Ridotto l'essere a mera astrazione concettuale, ciò che resta a disposizione dell'intelletto è la sola realtà ontica. Definire quest'ultima, come fa Cusano "figura dell'infigurabile, esposizione dell'inesponibile"¹⁹ è per l'intelletto un non senso, perché l'essere, l'infigurabile, l'inesponibile, s'è ormai sottratto alla vista di chi ha occhi solo per l'ente che si espone e offre di sé immagine o figura (l'*eîdos* di Platone).

Lo stesso dicasi per quell'"origine di tutte le cose che non è da queste distinta né a queste identica".²⁰ Espressioni simili hanno perduto il loro senso con il progressivo smarrimento del senso dell'essere, di cui sono richiamo ed eco lontana. A esse si affiancano nella stessa sorte alcune fra le intuizioni religiose più alte, come quella di Paolo di Tarso, riferita dall'evangelista

Luca e citata da Cusano: "Dio non è lontano da noi, perché noi siamo e ci muoviamo in lui".²¹ In epoche in cui il divino è analogato sul mondano, come l'essere sull'ente, simili espressioni sbiadiscono fino all'insignificanza.

Al di là del sapere, la ricerca di Dio avvia lungo sentieri che conducono in prossimità dell'essere. Nel dialogo *De Deo abscondito* tra un pagano e un cristiano si sviluppa la seguente argomentazione:

Il pagano dice: Che *sai* tu del Dio che veneri?

Il cristiano risponde: Tutto ciò che io conosco non è Dio e tutto ciò che posso comprendere non è simile a lui. Egli sta al di sopra di tutto.

Quindi il nulla è Dio? Dio è nulla?

Niente affatto. Egli non è il nulla poiché il nulla ha per nome nulla e non Dio.

Se Dio non è il nulla, sarà forse allora qualcosa?

Niente affatto: Dio è tutto piuttosto che qualcosa.

Strano! Affermi dunque che Dio è nulla e non qualcosa?

Tutto ciò non può essere compreso da nessuno. Dio sta al di sopra e del nulla e del qualcosa.²²

Nella conclusione di questo dialogo, che non può essere compresa da nessuno che la accosti con la logica dell'intelletto, Jaspers vede prefigurata la propria concezione dell'essere come quel *tutto che è nulla di ente*, senza per questo essere il nulla assoluto; quel tutto che non può essere compreso perché tutto comprende (*umgreift*). Anzi, come dice Cusano nel prosieguo del dialogo:

Esso si eleva al di sopra di tutto ciò che è o che non è, e l'uno e l'altro gli sono sottoposti. Egli stesso non è nulla di tutto ciò che viene dopo la sua onnipotenza.²³

Qui, secondo Jaspers, Cusano giunge nelle prossimità del senso dell'essere, e il motivo ricorrente della *coincidentia oppositorum* si chiarisce proprio in questa direzione. Dire infatti che Dio è al di sopra di ciò che è o che non è non significa solo ribadire l'inadeguatezza della logica della non contraddizione per la comprensione dell'essere originario, ma significa affermare che l'essere è al di sopra di ogni cosa dicibile, perché ogni cosa, ogni ente è dicibile solo dopo che l'essere l'ha fatto essere e l'ha accolto nel campo della sua presenza. Solo allora si potrà dire dell'ente che è o che non è, solo allora potrà intervenire la logica della non contraddizione,

non prima che l'essere abbia esplicitato quella che Cusano chiama "la sua onnipotenza", perché in questo caso nulla garantirebbe l'essere dalla possibilità di non essere.

Il principio di non contraddizione infatti, come s'è già detto,²⁴ si limita a negare il *simul*, la *coincidentia* degli opposti, ma non che l'essere non sia, che il positivo non sia. Dove è evidente che la concessione di questa possibilità significherebbe la nientificazione del positivo, o, per dirla con la logica dell'intelletto, il massimo della contraddizione.

Di ciò Cusano è consapevole e quindi, *a proposito dell'essere*, elimina la disequazione tra *possibilità* e *realtà* che concede all'ente di poter anche *non-essere*. La coincidenza nell'essere dei due termini è l'esclusione della possibilità che l'essere non sia.

A questa coincidenza degli opposti Cusano dà un nome nuovo: "*possest*", che non significa, come fu inteso, che Dio è realmente ciò che può essere, ma che l'essere divino *non ospita la possibilità di nonessere*, e, fuori del linguaggio teologico, che l'essere, proprio perché è l'essere e non l'ente, *non può non-essere*. Il *possest* di Cusano riconduce così all'enunciato di Parmenide e richiama le catene della giustizia (*dike*), che all'essere non concede la possibilità di non-essere. Scrive infatti Parmenide: "Per questo né il nascere né il perire gli concede *dike*, allentando le catene, ma lo tiene ben fermo".²⁵

Sottratto all'alterità che distingue gli enti, Dio è il "non altro (*non aliud*)",²⁶ come l'essere che, non avendo nulla a cui contrapporsi, non cade nella distinzione o nella separazione su cui opera l'umano intelletto in quanto *distinctio* e *mensuratio*. Per questo l'essere sfugge a ogni comprensione e a ogni attribuzione. Enunciarlo è impossibile senza l'alterità e la dualità e, quindi, scrive Cusano: "Non c'è nome che possa convenirgli, anche il termine *Uno* non gli si adatta in modo proprio".²⁷

Sebbene l'inesprimibilità sia qui affermata in senso letterale, essa non ha come conseguenza il silenzio della speculazione. Al contrario, la tensione di quest'ultima verso il *Deus absconditus* richiama da vicino la tensione del pensiero aurorale verso l'essere che è *léthe*. Di fronte a esso lo spirito umano è impotente, e se qualcosa gli è dato scorgere è solo per il

sottrarsi dell'essere al nascondimento, è per il suo offrirsi come verità, nell'accezione greca di s-velamento (*alétheia*). Di qui la considerazione di Cusano: "Quanto più chiara è la verità tanto più facilmente la si può cogliere, ma io credo che si possa meglio trovarla nell'oscurità".²⁸

La verità dunque, anche per Cusano, è la luce del nascosto. A essa non si accede con "il pensiero intellettuale che si placa in ciò che può essere compreso", ma con il pensiero filosofico che è *éros*, che è tensione verso "quell'intelligibile che si conosce come talmente intelligibile da non potersi mai comprendere".²⁹ A questo intelligibile Cusano ha dedicato uno dei suoi ultimi scritti: *Caccia alla sapienza*³⁰ (che non è la scienza), dove anche nel titolo è sottolineato il momento tensionale (caccia) del pensiero filosofico, che non si conclude mai in un possesso definitivo.

Nessuno meglio di Cusano ha colto la differenza tra il momento *tensionale* della filosofia e il momento *esplicativo* della scienza. A differenza della filosofia, infatti, la scienza è esplicativa per il semplice fatto che il suo termine non è *l'essere*, ma *l'oggettivazione del mondo*, che essa stessa provvede a edificare con la propria conoscenza congetturale e ipotetica. La differenza tra scienza e filosofia è tutta qui: la scienza conosce perché, a differenza della filosofia, crea da sé il suo oggetto e lo trattiene nell'ipotesi matematica anticipata dalla congettura.³¹ Il suo obiettivo non è *l'essere*, che si svela sottraendosi a ogni spiegazione, ma è *l'ente* e la sua ipotetica costruzione. Prima di Galileo, e a un livello più profondo, Cusano ha colto la differenza che distingue, nell'essenza, scienza e filosofia.

Seguendo da vicino il *De mente*, si legge che "conoscere è misurare". La misurazione è possibile solo se applicata al finito. Siccome la verità è commisurazione di finito e infinito, la conoscenza scientifica non ospita la verità.³² Nel *De coniecturis*, quasi in un proseguimento ideale, Cusano dice che la conoscenza è una congettura ipotetica creata dall'uomo con le ipotesi matematiche: "Le congetture scaturiscono dal nostro spirito come il mondo reale dalla ragione divina".³³

Non avendo l'oggetto matematico "altra realtà al di fuori di quella che possiede nel nostro spirito", non si potrà procedere alla sua assolutizzazione e così cadere nella superstizione

scientifica che scambia le proprie ipotesi per verità. La verità delle ipotesi matematiche non è nel loro significato enunciato, ma, dice Cusano, nel “significato translativo”,³⁴ ovvero nel loro farsi cifre di quel pensiero trascendente che le impiega per quel tanto che in esse il divino si palesa in *speculum et ænigmata*.

A questo scopo è necessario leggere le figure matematiche non nell’ambito della finitezza in cui sono state congetturate, ma in quella proiezione infinita che determina la coincidenza di quanto, nel finito, si oppone e si distingue. Così il poligono e il cerchio sono figure opposte che non si identificano, ma proiettate all’infinito il poligono infinito è identico al cerchio. Il cerchio, a sua volta, proiettato all’infinito, diventa una retta dove gli archi coincidono con le corde.³⁵ Così proiettati, gli oggetti matematici servono al pensiero trascendente come immagini, il cui senso è di significare quella *coincidentia oppositorum* che per la matematica del finito è pura e semplice contraddizione.

Rispetto al pensiero matematico della scienza che si trattiene nel mondo, il pensiero trascendente, che opera nella filosofia, tratta il mondo come linguaggio dell’essere. L’oggettività matematica diventa cifra, o, come dice Cusano nel *De Beryllo*, “metafora”, “simbolo”.³⁶ Il senso dell’oggetto si dissolve nel simbolo significato, e in questo modo, come già accadeva in Platone con il mito, si tenta di superare la fondamentale insufficienza del nostro linguaggio finito e la sua incapacità a esprimere l’infinito.

Ma, si chiede Cusano, qual è il senso ultimo di quel matematico progettare che spinge l’attività spirituale dell’uomo a una creazione che imita e riproduce quella di Dio? Che cosa spinge l’uomo, che non è creatore delle cose reali, ad anticipare in uno spazio irreale quei progetti creativi in grado di trasformare ed elaborare una nuova realtà rispetto a quella data?³⁷

La formulazione di queste domande è oltremodo illuminante. Con esse Cusano mostra di aver inteso il senso di quella che sarà la scienza moderna, diretta prosecutrice della teologia medioevale.³⁸ Quest’ultima, infatti, aveva affidato le sorti dell’essere alla “tecnica divina (*theîa téchne*)”, la scienza la affiderà alla “tecnica umana (*anthropíne téchne*)”. Alla base di

entrambe, osserva Jaspers, c'è "la consapevolezza dell'inconsistenza ontologica del mondo, della possibilità della sua frantumazione, congiunta alla volontà incondizionata di superarla".³⁹ Anche Cusano non è lontano da questa comprensione. Infatti, nella *Lettera al cardinale Niccolò Albergati*, Cusano scrive:

Per vivere bene secondo il modo di questo mondo, gli uomini impiegano sempre tutta la loro ragione soltanto come una schiava, per procurarsi la stabilità terrena. Questo possiamo vederlo nelle arti sia liberali sia meccaniche.⁴⁰

Da questa considerazione possiamo dedurre che Cusano non conosce il *sapere aude* dei grandi scienziati moderni, ma avverte che la volontà di sapere può anche diventare tracotanza (*hýbris*), può diventare il peccato dell'Ulisse dantesco, quando, nel consolidamento dell'intelletto e della sua logica, scambia se stessa col sapere assoluto, dimenticando il carattere ipotetico dei suoi procedimenti e quello congetturale dei suoi risultati.

È questo il pericolo che corre la scienza in ogni tempo, soprattutto oggi in cui il prevalere del successo tecnico sembra oscurare la precarietà del metodo scientifico che l'ha generato.⁴¹ Cusano, nel cogliere il senso di questo richio, invita a non confondere il progresso infinito della scienza con il progetto della comprensione dell'infinito. L'infinito non è una meta lontana che si lascia conquistare a poco a poco. L'idea di *progresso* che anima la scienza non ha nulla da spartire con quell'*essere-in-cammino* della filosofia, che è già da sempre alla sua meta, senza peraltro possederla.

E questo perché la filosofia non crea il suo oggetto, non enuncia un sapere universale, non anticipa il tempo e il modo d'essere nel tempo: a definirla è piuttosto il non sapere, l'*éros*, la tensione all'essere. La scienza invece elabora un sapere vincolante, basato su un metodo iniziale di cui ha coscienza. Essa ha la pretesa di valere in modo universale, perché i suoi risultati godono di un'universale validità. In realtà, scrive Jaspers, essa è "scientificità universale" perché non c'è nulla che non possa ridurre a suo oggetto da un punto di vista determinato, ma non è "scienza universale" perché non conosce il senso della totalità.⁴²

Incapace di giustificare da sé il proprio significato e il

proprio valore, la scienza è, come dice Cusano, “un sapere esteriore basato su relazioni, comportamenti, figure”, un sapere che prevarica quando si pone come progetto della comprensione dell’assoluto in termini di universalità e necessità. Infatti, scrive Cusano:

L’assoluto non può essere conosciuto se non in quanto si mostra da sé. A chi lo cerca esso dà la sua luce senza la quale non lo si potrebbe cercare. L’uomo si ostruisce la via verso la verità quando ritiene come sola verità ciò che può misurare con il proprio intelletto.⁴³

Alla tentazione dell’universale validità non sfugge neppure la religione quando, ponendosi come “cattolicità” (che significa “universalità”), pensa se stessa come unica e vera depositaria della parola di Dio.⁴⁴ Contro questa posizione Cusano, nella *Pax fidei*, asserisce un fondamento comune alle diverse religioni al di là della varietà dei riti: “*Una religio in rituum varietate*”.⁴⁵ Con questo assunto Cusano non approda a un generico *consensus omnium pro bono pacis*, ma, in perfetta coerenza con la sua teoria della congettura, esprime la consapevolezza che, se il *Deus absconditus* si rivela in *speculum et ænigmata*, nessuno può essere certo di aver inteso la sua parola secondo verità.

Nella comunicazione dialogica, infatti, noi sappiamo soltanto ciò che gli altri dicono e ciò che noi stessi diciamo, senza essere certi, nell’un caso e nell’altro, di intendere rettamente. Anche di fronte alla parola scritta la nostra comprensione può travisare il senso della fonte a cui attinge, in ogni caso nulla garantisce che il nostro intendere avvenga nei sensi e nei significati che la parola, nel suo annunciarsi, intendeva affidare.

All’equivocità del linguaggio non si sottrae neppure il Sacro, il suo parlare è per cifre, e nella cifra è il rischio della fede.⁴⁶ Solidificare una fede, scambiarla per verità assoluta è volontà di potenza, o, come dice Jaspers: “È un mezzo per asservire all’interesse di potenza le forze della fede cui si fa appello”.⁴⁷

“Fede istituzionalizzata e scienza moderna,” scrive ancora Jaspers, “sono la contropartita della metafisica”,⁴⁸ ovvero di quella filosofia intellettualistica che ha pensato se stessa come scienza e ha preteso di ordinare l’universo ontico secondo criteri di universale validità. A questa metafisica Cusano s’è sottratto, accogliendo quelle idee che sono paradossali per

l'intelletto, ma illuminanti per quel pensiero che è proteso alla meta finale e non all'ordinamento comparativo e incontraddittorio degli enunciati.

Lungo il cammino si incontrano opposizioni e polarità che i metafisici dell'ente scambiano per contraddizioni e quindi s'apprestano a criticare. Ma la critica non raggiunge il suo scopo, perché, quando traduce le figure del pensiero trascendente in affermazioni razionalmente univoche alla portata dell'intelletto in generale, le priva del loro significato, che non si riferisce all'ordinamento dell'ente, ma al senso dell'essere e alla modalità del suo svelarsi dalla sua ascosità.

¹ K. Jaspers, *Nikolaus Cusanus* (1964); tr. it. *Cusano*, in *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, pp. 1033-1034.

² Ivi, p. 1034.

³ Sulla differenza tra "ontologia" e "periecontologia" e sul particolare impiego che Jaspers fa di questi termini si veda il capitolo 34: "Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia".

⁴ N. Cusano, *De docta ignorantia* (1440); tr. it. *La dotta ignoranza*, in *La dotta ignoranza. Le congetture*, Rusconi, Milano 1988, I, 3. Il commento di K. Jaspers a questa citazione, ne *I grandi filosofi*, cit., p. 851.

⁵ N. Cusano, *De coniecturis* (1441-1444); tr. it. *Le congetture*, in *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit., I, 10; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 870.

⁶ N. Cusano, *De coniecturis*, cit., II, 16; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 870.

⁷ Cfr. Parte V: "Lo smarrirsi dell'essere in intelletto e volontà".

⁸ N. Cusano, *De visione Dei* (1453); tr. it. (con testo latino a fronte) *La visione di Dio*, in *Scritti filosofici*, Zanichelli, Bologna 1965-1980, vol. II, § 12; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 853.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Eraclito, fr. B 51.

¹¹ N. Cusano, *De principio* (1459), in *Opera Omnia*, Meiner, Leipzig-Hamburg 1932-1985, vol. X, p. 11; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 910.

¹² N. Cusano, *La visione di Dio*, cit., § 14; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 914.

¹³ N. Cusano, *La visione di Dio*, cit., § 13. La stessa denominazione compare anche in N. Cusano, *Triologus de possest* (1460), tr. it. *Triologo sul poter essere*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, § 11.

¹⁴ Id., *La visione di Dio*, cit., § 12; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 911.

¹⁵ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., II, 3; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 911.

¹⁶ Anassagora, fr. B 21 a.

¹⁷ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., II, 8; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 918.

¹⁸ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., II, 3; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 920.

¹⁹ N. Cusano, *De principio*, cit., p. 35; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ Luca, *Atti degli apostoli*, 17, 28.

²² N. Cusano, *De Deo abscondito* (1443); tr. it. *Il Dio nascosto*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, § 35; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 903.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Cfr. il capitolo 33: "La sublimazione di intelletto e volontà nella determinazione teologica dell'essere", e in particolare il passo a cui fa riferimento la nota 3.

²⁵ Parmenide, fr. B 8, vv. 17-19.

²⁶ N. Cusano, *De non aliud* (1462), in *Opera Omnia*, cit., vol. XIII; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., pp. 905-906.

²⁷ N. Cusano, *De principio*, cit., p. 52; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 904.

²⁸ N. Cusano, *De apice theoriæ* (1464); tr. it. *L'apice della teoria*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, § 8; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 908.

²⁹ N. Cusano, *La visione di Dio*, cit., § 11; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 857.

³⁰ N. Cusano, *De venatione sapientiæ* (1462), in *Opera omnia*, cit., vol. XII.

³¹ Si vedano a questo proposito la Parte VIII: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanesimo", e la Parte IX: "L'anticipazione della ragione e l'assicurazione dell'ente". Sulla natura della scienza e sulla sua differenza dalla filosofia ha particolarmente insistito F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873), tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramorale*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. III, 2, pp. 363-364, dove si parla dell'uomo come "genio costruttore" della concettualità.

³² N. Cusano, *De mente* (1450), in *Idiota*, Libro III; tr. it. *La mente*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I, § 9; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 862.

³³ N. Cusano, *Le congetture*, cit., I, 3; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 864.

³⁴ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., I, 16; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 894.

³⁵ N. Cusano, *La dotta ignoranza*, cit., I, 12; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 893.

³⁶ N. Cusano, *De beryllo* (1458); tr. it. *Il berillo*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II.

³⁷ Id., *De geometricis trasmutationibus* (1445), in *Opera Omnia*, cit., vol. XXI, capitolo I; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., pp. 938-951.

³⁸ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

³⁹ K. Jaspers, *Cusano*, in *I grandi filosofi*, cit., p. 947.

⁴⁰ N. Cusano, *Brief an Nicolaus Albergati* (1438), in "Akten der Heidelbergs Akademie", Heidelberg 1955, p. 27; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 948.

⁴¹ Qui Jaspers coglie il rischio nichilista che corre la scienza moderna quando, da scienza (*Wissenschaft*), si trasforma in superstizione scientifica (*Wissenschaftsaber Glaube*). Si vedano a questo proposito il capitolo 57: "La superstizione scientifica e i miti del potere e del progresso", e il capitolo 76: "Il nichilismo secondo Jaspers".

⁴² K. Jaspers, *Cusano*, in *I grandi filosofi*, cit., pp. 946-951.

⁴³ N. Cusano, *De quærendo Deum* (1445); tr. it. *La ricerca di Dio*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II, § 3; in K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 955.

⁴⁴ Sulla pretesa universalistica della Chiesa cattolica si veda K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948); tr. it. *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973, Lezione IV: "Filosofia e religione", pp. 108-137, nonché: K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, capitolo I: "Dalla storia della fede della Chiesa: i confini concettuali della fede rivelata", pp. 43-108. Per un commento a queste pagine si veda il capitolo 85: "La fede come tutela della verità e la fede come dimenticanza e alienazione della verità".

⁴⁵ N. Cusano, *Pax fidei* (1453); tr. it. *La pace nella fede*, in *Opere religiose*, Utet, Torino 1993, § 16, pp. 659-662.

⁴⁶ Sull'equivocità del linguaggio del sacro si veda U. Galimberti, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000, mentre sull'uso jaspersiano della nozione di "cifra" rinvio alla Parte XIV: "Jaspers e il linguaggio della scrittura cifrata".

⁴⁷ K. Jaspers, *Cusano*, in *I grandi filosofi*, cit., p. 984.

⁴⁸ Ivi, p. 1013.

38.

Spinoza: la sostanza come *phýsis* e il ritorno dall'etica all'*êthos*

Possiamo desiderare soltanto ciò che è necessario, e trovare compiacimento soltanto nel vero. Se intendiamo rettamente queste cose, lo sforzo della parte migliore di noi è in armonia con l'ordine di tutta la natura.

B. SPINOZA, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico* (1665), Parte II, Appendice, § 32.

Spinoza volle che la sua opera fosse pubblicata senza il suo nome, perché la verità non appartiene ad alcuno e nessuno può nutrire nei suoi confronti desideri di possesso. Non siamo noi a possedere la verità, ma è la verità che ci possiede. Il pensiero dell'uomo non deve trascendere il mondo per giungere a Dio, ma deve pensare partendo da Dio. Il pensiero umano, infatti, è momento del pensiero divino. Il *Lógos* possiede l'*ánthropos* e non viceversa.

Nella storia del pensiero moderno Spinoza è l'unico che, nonostante la forma geometrica che accompagna il procedere del proprio discorso, sfugge alla matematicità dell'epoca, per promuovere un pensiero che tragga forza dall'origine. L'origine è l'essere; al di là dell'origine ci sono gli enti. Pensare dall'origine significa sapersi, prima della ricerca sulle cose, già custodito nell'essere. Per questo Spinoza è, a parere di Jaspers, l'unico grande metafisico dell'età moderna.

La sua *sostanza* è, come la *phýsis*, *natura naturans*, o, come

scrive Heidegger: "Ciò che sboccia da se stessa, e da sé si dispiega per apparire in tale dispiegamento e dimorarvi".¹ Per questo è divina: *Deus sive natura*, dove il concetto dominante è quello di *Deus*, che non sottrae se stesso all'essere e all'apparire delle cose.

Spinoza panteista? Certo, ma solo per le classificazioni dell'intelletto che, dopo aver ridotto il divino a livello ontico, cerca di privilegiarlo separandolo dal resto degli enti, ma non per l'autentico filosofare che non osa definire Dio, ma lo lascia indeterminatamente nelle vicinanze del senso dell'essere.

Come l'essere del pensiero aurorale, così il Dio di Spinoza non ha bisogno di alcun fondamento; di fronte a esso vien meno la domanda circa la sua origine. Come già il Dio di Anselmo, la sua essenza implica l'esistenza,² per cui non lo si può pensare come non esistente. È infatti, come vuole la definizione di Spinoza: "Ciò che è in sé ed è concepito per sé (*Id quod in se est et per se concipitur*)".³

Il termine che lo nomina: *substantia*, richiama quell'antichissima tradizione che pensa all'*ousía* come a ciò che fa essere e apparire tutte le cose. La sostanza di Spinoza, infatti, non ha subito l'alienazione soggettivistica dell'intellettualismo medioevale e del soggettivismo moderno, non s'è fatta *subjectum*, ma ha conservato l'impronta del suo significare originario.

Il suo rapporto con gli enti è di immanenza e trascendenza. Gli enti, infatti, sono nella sostanza come modi della sua manifestazione, ma non sono la sostanza. La differenza ontologica compare in tutta la sua chiarezza nella polemica condotta contro quella causa efficiente a cui faceva ricorso la metafisica medioevale per spiegare la processione del mondo da Dio.

La causalità è una categoria scientifica, perché ontica, perché implica il rapporto tra due enti. Servirsene per dedurre il mondo da Dio significa procedere secondo la linea delle ipotesi matematiche che non si addicono alla vera metafisica, perché questa, a differenza della scienza, non è un'ipotesi sul mondo, ma è un tentativo di chiarificazione del mistero dell'essere, è un rivolgersi al mistero, per avvertirlo, e non per giustificarlo.

Dove Dio e mondo sono pensati come due enti non è possibile

rinvenire traccia alcuna della differenza ontologica, ma dove Dio è l'essere e gli enti sono i modi della sua manifestazione,⁴ allora la differenza ontologica si impone e, con essa, la possibilità di riprendere il sentiero interrotto che conduce nelle prossimità del senso dell'essere. Nella ripresa di questa possibilità è la forza metafisica del pensiero di Spinoza.

Pur essendo nell'ente, come il mare nell'onda, l'essere, che come *causa immanente* si trasmette nell'ente, dall'ente si distingue come il positivo dal negativo. L'essere cioè non è l'ente, perché l'infinità dell'essere accoglie quella positività che è rifiutata all'ente in quanto determinazione, e, come a più riprese ricordava la logica medioevale: "Ogni determinazione è una negazione (*omnis determinatio est negatio*)".

Ancora una volta la differenza ontologica è conquistata con la riduzione del principio di non contraddizione a livello ontico, per cui l'essere, come già il "*possest*" di Cusano, si sottrae alla possibilità del negativo contemplata dal principio.⁵ Ogni ente, infatti, si rapporta alla sostanza per negazione, per cui l'ente non è l'essere, anche se all'essere ogni ente deve il proprio essere e il proprio apparire. Questa *trascendenza immanente* è, fra quante ne offre la storia della filosofia, quella in cui meglio si trova espressa la differenza ontologica.

Sottraendosi alla volontà di potenza, che vuole la sicurezza e la stabilità dell'ente, la filosofia di Spinoza lascia l'ente nella precarietà dell'accadimento temporale. L'essere è eterno. Il tempo non appartiene all'essere, ma solo ai suoi modi. La storia è il mondo in cui i modi dell'eterno sorgono e tramontano nel tutto che permane, perché, scrive Jaspers, commentando un passo di Spinoza: "Nell'eterno non c'è alcun 'quando', nessun 'prima' né 'dopo'".⁶

Conoscere filosoficamente le cose significa conoscerle nell'eternità e necessità della sostanza in cui dimorano. Per questo pensiero l'intelletto è inadeguato, e l'inadeguatezza ospita l'errore. Se infatti all'ente compete per essenza l'essere, pensare l'ente nel suo isolamento, come appunto fa l'intelletto, significa non pensare l'ente, e, stante la premessa, significa addirittura non pensare alcunché di reale, ma quel mondo fantastico che l'uomo si rappresenta quando, dimentico della necessità dell'essere, progetta l'ente, ne cura la sorte, sta in ansia per il suo esito, teme il suo smarrimento, "patisce" cioè

quei sentimenti che, lungi dal rivelare l'umanità dell'uomo, la sua ansia, la sua debolezza, manifestano quella presunzione promossa dall'ignoranza e dall'"inadeguatezza della conoscenza"⁷ che fanno credere all'uomo che il senso delle cose, la loro sorte, siano riposti nelle sue mani.

Per questo la filosofia dell'essere di Spinoza è un'*etica*. Il compito che si propone, accostandosi al mistero dell'essere, è di ridurre la tracotanza dell'uomo che intellettualismo e soggettivismo hanno elevato a misura di tutte le cose. Far sapere all'uomo che l'ente è dell'essere, significa ricondurre la metafisica alla sua essenza e quindi smascherare l'antropocentrismo sotteso alle metafisiche ontiche che, anche quando parlano di Dio, pensano all'uomo. Inoltre significa ricondurre l'uomo, disperso nei vari campi divisi dalle diverse etiche, a quell'unico soggiorno (*êthos*) concesso dall'ospitalità dell'essere.

Rovesciando il platonismo che sta alla base di tutte le metafisiche antropocentriche dell'Occidente, Spinoza afferma che la *necessità dell'essere è al di là del bene e del male* e che bene e male hanno la loro origine nelle valutazioni dell'uomo promosse dall'inadeguatezza delle sue idee, a loro volta misurate sulla ragione umana invece che sulla ragione dell'essere.

Infatti, ogni cosa che è in natura viene vista dall'uomo come un mezzo per soddisfare ciò che gli torna utile. Persino Dio avrebbe fatto tutto a favore dell'uomo, e avrebbe creato l'uomo allo scopo di farsi onorare da lui. Questo pregiudizio antropocentrico, osserva Jaspers, diventa "religione" quando l'uomo incontra quegli eventi che considera dannosi come le tempeste, i terremoti, le malattie. Allora, persuaso che le cose siano state disposte esclusivamente per l'utilità umana, l'uomo ipotizza che Dio si sia adirato per qualche offesa ricevuta, e allora cerca il modo di placarne l'ira, rendendogli onori in molti e diversi modi, affinché questi ritorni ad amarlo al di sopra di ogni cosa.

Accade però che l'esperienza quotidiana mostra che le cose utili e quelle dannose capitano in ugual misura sia ai buoni sia ai cattivi. Di fronte a questo dato di fatto l'uomo conclude che il giudizio di Dio supera di gran lunga la capacità della comprensione umana. E così, dopo aver costruito un universo a

misura d'uomo, l'uomo sembra abdicare alla propria misura, ma solo apparentemente. Infatti anche il mistero è ridotto e limitato a quanto appare in contraddizione con il desiderio umano, e quindi è da questo misurato.

A fondamento di questa misura c'è la *volontà di potenza*, per la quale le cose valgono non perché *sono*, ma perché *sono atte* a soddisfare i bisogni dell'uomo. All'essere delle cose si sostituisce il loro *valore*, ossia la loro idoneità per quegli scopi che l'uomo ha *valutato* degni di essere raggiunti. Va da sé poi che la dignità degli scopi è misurata sul vantaggio che il loro conseguimento comporta. E così, vantaggi, scopi, valutazioni e valori si sovrappongono all'essere determinandone l'oblio. L'oblio, a sua volta, è avvolto dall'oblio dell'oblio, per cui l'uomo non solo è dimentico dell'essere, ma è dimentico anche di questo oblio, e perciò reputa fatto positivo l'affermazione del proprio primato.

In questo contesto si spiegano le lodi e gli apprezzamenti per l'"umanismo", gli entusiasmi per "il progresso scientifico dell'umanità", la nascita e lo sviluppo delle scienze antropologiche, l'estensione della loro metodologia a tutte le discipline per renderle "meno fredde e più umane", perfino la teologia abbandona il suo tono dogmatico e si presenta come "itinerario della salvezza", mentre la filosofia si diffonde come "esistenzialismo".

Ma non è tutto questo un errare perché s'è smarrito il luogo del vero soggiorno? E se l'errare è riconosciuto, il persistervi non è colpa? E quale può essere la via del riscatto? Spinoza ne indica una: le valutazioni rendono l'uomo schiavo dell'aspetto che il mondo assume per causa loro, ne consegue che la libertà che si deve affermare sarà allora la libertà da tutti i valori e da tutte le valutazioni che li pongono. La loro origine infatti affonda nell'ignoranza dell'uomo che conosce i propri desideri, ma non la necessità che lo determina. Infatti, scrive Spinoza:

Noi non tendiamo a una cosa, né la vogliamo, né la desideriamo perché la giudichiamo buona, al contrario la giudichiamo buona perché vi tendiamo, la vogliamo e la desideriamo. [...] Gli uomini infatti credono di essere liberi perché sono consci delle loro azioni e ignari delle cause da cui vengono determinati.⁸

E così, quasi inavvertitamente, con osservazioni che sembrano marginali, Spinoza mostra di muoversi in uno spazio

nuovo rispetto a quello platonico dominato dall'idea del Bene. Per Spinoza il Bene non “supera l'essere in dignità e potenza”,⁹ ma è sottoposto alla necessità dell'essere che si manifesta in tutte le cose come puro permanere, senza alcuna tensione finalistica. Infatti, scrive Spinoza:

Ogni cosa, per quanto è in essa, tende a perseverare nel suo essere.¹⁰
Lo sforzo, col quale ogni cosa tende a perseverare nel suo essere, non è altro che l'essenza attuale della cosa.¹¹

Commentando queste proposizioni di Spinoza, Jaspers osserva che questa tendenza all'autoconservazione (*conatus*) è l'essenza vera e reale non solo di ogni cosa, ma anche dell'uomo. Dio stesso non ha in vista alcun bene. Ammetterlo, infatti, significherebbe pensare Dio dipendente da qualcosa.¹²

Con l'abbandono del platonismo crollano in Spinoza la metafisica dualistica, la verità come *adæquatio*, l'etica dei valori e, in genere, tutto quell'ordine interpretativo misurato dalla ragione umana. Questo non deve far pensare che in Spinoza viva una contrapposizione fra ragione umana e divina, quasi che l'uomo fosse il contrapposto dell'essere, invece che il testimone della sua manifestazione. Per Spinoza la ragione umana non è altro che la ragione divina, ma in uno stato di diminuzione, dovuta ai limiti che la legano alla finitezza degli enti.

Essendo “naturale”, come momento della *natura naturata*, la ragione umana non è ricompresa né minacciata da qualcosa che sia più che ragione, quasi una divinità che, sovrastandola, si ponga come sovranatura incomprensibile. Per Spinoza c'è una sola natura e una sola ragione che non si lascia comprendere nei limiti del pensiero logico. La sua essenza infatti è il *lógos*, da cui scende quella norma o, come dice Spinoza, quel “decreto immutabile per il quale ogni cosa accade secondo la legge dell'essere supremamente perfetto”.¹³

Riconoscere questa legge, “che dà all'anima umana la più grande soddisfazione e tranquillità”,¹⁴ è “l'amore intellettuale della mente per Dio, che è lo stesso amore di Dio, con cui Dio ama se stesso (*amor intellectualis Dei*)”,¹⁵ ovvero quel pensare amoroso che, scoprendosi momento del *lógos* divino, è in grado di intendere il senso del suo rivelarsi negli attributi e nei modi.

Isolarsi dal *lógos*, per trattenersi nell'isolamento degli enti, dimentichi dell'essere che li entifica, di quella natura che li

natura, è errare. L'errore quindi non è un inesatto rapporto intellettuale nei confronti delle cose, non è una scorretta *adæquatio*, ma è un oblio, l'oblio dell'essere che determina l'assolutizzazione dell'ente e il primato dell'uomo che pensa l'ente e lo interpreta nelle modalità dell'oblio.

Con Spinoza crolla così la metafisica dell'ente e si dischiude un sentiero che sembra ricondurre al pensiero aurorale, il quale non conosceva né etica né logica, né natura né sovrannatura, ma solo l'originario svelarsi dell'essere all'uomo, chiamato a testimone della sua manifestazione. Le tracce di questo sentiero però si perdono.

Il tempo a cui appartiene Spinoza assiste infatti, con assoluta indifferenza, alla messa in crisi di quella metafisica ontica che per secoli aveva assicurato l'uomo, perché ormai questo tempo ha già imboccato il cammino della scienza, che all'uomo promette sicurezza e garanzie più concrete. E così si passa da una forma d'oblio (quella teologica) a un'altra (quella scientifica), finché gli esiti di quest'ultima non faranno riflettere di nuovo, e di nuovo non indurranno a ricercare le tracce del custodirsi dell'essere nel tempo dell'oblio.

Questo nuovo scenario, che conduce da Cartesio a Nietzsche, in cui Jaspers vede "il secondo periodo assiale dell'umanità",¹⁶ trova la sua esposizione, qui di seguito, nel Libro II: "Il pensiero occidentale".

¹ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 25. Cfr. il capitolo 10: "L'essere come *phýsis*".

² Cfr. il capitolo 36: "Anselmo: l'argomento ontologico e l'identità di essere e pensiero".

³ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677); tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959, Parte I, 3^a definizione, p. 19.

⁴ *Ibidem*. Recita infatti la 3^a definizione: "Per sostanza intendo ciò che è in sé ed è concepito per sé: vale a dire ciò il cui concetto non ha bisogno del concetto di un'altra cosa da cui debba essere formato"; e la 5^a definizione: "Per modo intendo le affezioni della sostanza, ossia ciò che è in altro, per cui anche viene concepito".

⁵ Cfr. il capitolo 37: "Cusano: la coincidenza degli opposti e il recupero della differenza ontologica" e in particolare i passi a cui fanno riferimento le note 24 e 25.

⁶ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 1057.

⁷ B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, cit., Parte III, proposizione 1, corollario, p. 133: "La mente è schiava di tante più passioni, quante più idee inadeguate ha".

⁸ Ivi, Parte III, proposizione 2, corollario, p. 137. Il commento di K. Jaspers a questa proposizione è ne *I grandi filosofi*, cit., p. 1099.

⁹ Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b. Cfr. il capitolo 25: "La metafisica dualistica come tentativo di assicurare l'ente".

¹⁰ B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, cit., Parte III, proposizione 6, p. 140.

¹¹ Ivi, proposizione 7.

¹² K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 1098.

¹³ B. Spinoza, *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, cit., Parte V, proposizione 36, pp. 322-323. Il commento di K. Jaspers a questa proposizione è ne *I grandi filosofi*, cit., pp. 1169-1170.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1959); tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, pp. 19-41.

Libro II

IL PENSIERO OCCIDENTALE

Siamo noi forse alla vigilia della più mostruosa trasformazione della terra intera e dello spazio storico-temporale a cui essa è legata? Siamo forse alla vigilia di una notte che prelude un'alba nuova? Siamo in cammino verso il luogo storico di questo tramonto della terra? Sta sorgendo solo ora questa terra della sera (*Land des Abends*)? Questo Occidente (*Abend-Land*) diverrà – al di sopra dell'“Occidente (*Occident*)” e dell'“Oriente (*Orient*)” e attraverso ciò che è europeo – il luogo della storia futura più originariamente conforme al destino (*geschickten Geschichte*)? Siamo noi oggi uomini della terra del tramonto, nel senso rivelato dal nostro passaggio attraverso la notte del mondo? [...] Siamo noi veramente quegli ultimogeniti che siamo? O siamo anche nel nostro tempo i precorritori dell'alba di tutt'altra età del mondo che ha lasciato dietro di sé tutte le odierne rappresentazioni storiografiche della storia?

M. HEIDEGGER, *Il detto di
Anassimandro* (1946), pp.
303-304.

Introduzione

Il pericolo verso cui finora sempre più chiaramente l'Europa è sospinta consiste presumibilmente nel fatto che innanzitutto il suo pensiero, che un tempo era la sua grandezza, resti indietro rispetto al corso essenziale del destino mondiale. Nessuna metafisica, sia essa idealistica, materialistica o cristiana, può per la sua essenza, e tanto meno solo con gli sforzi che mette in atto nel tentativo di svilupparsi, ri-prendere ancora il destino; ciò significa che non può, col suo pensiero, raggiungere e raccogliere ciò che, in un senso pieno dell'essere, ora è.

M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“umanismo”* (1946), pp. 293-294.

Il tramonto dell'Occidente è il compiersi di un senso racchiuso nella parola che dice: *terra della sera, occasum*, ultimo bagliore di quella luce che, sorta nell'aurora del mattino, ha signoreggiato il giorno. La parola esprime un destino a cui non ci si può sottrarre. Il sole non si può fermare. Il tramonto è inevitabile. L'Occidente è la terra destinata a ospitare questo tramonto. Ma qual è il senso custodito dalla parola? *Tramontare* è l'inevitabile declinare della luce o è l'inconsapevole sottrarsi della terra alla luce? Cogliere il senso di questa domanda è decidersi per un'attesa o per una scelta.

Il luogo della decisione è la filosofia, ovvero quell'episodio occidentale che, sorto in Grecia nel periodo assiale dell'umanità,¹ si è propagato in tutta la terra della sera per

custodirne fedelmente gli eventi. Il destino dell'Occidente coinvolge quindi nel suo tramonto anche la filosofia. Come può allora la filosofia cogliere il senso di untramonto che la include? È essa episodio dell'Occidente, o il volto occidentale che ha espresso non le è essenziale?

La filosofia, come ci ricorda Aristotele,² è nata dalla meraviglia dell'uomo che oggi va altrove a cercare le proprie risposte. Scienza e fede offrono ripari sicuri all'inquietudine del domandare che via via si estingue. Oggi a minacciare il pensiero non è l'inconcludenza che accompagna l'infinita problematicità della domanda, ma la sua assenza.

Nel senso indicato da queste considerazioni abbiamo scelto Jaspers e Heidegger come testimoni del tramonto e come isolati indagatori del suo senso. Isolati dal senso comune che li ha compresi nell'"esistenzialismo", uno dei tanti "-ismi" oggi in voga, e quasi dimentichi l'uno dell'altro a motivo della distanza dei rispettivi sentieri, che pure, secondo l'immagine heideggeriana, conducono tutti nel cuore del bosco dove la luce traspare nascondendosi.

Il loro errare nel bosco (*Holzwege*), che accoglie e custodisce il senso di quei sentieri, non conosce direzione, conosce però i passi compiuti che hanno condotto a quel punto in cui si trova o si è arrestato il loro avanzare. Da loro non si devono attendere risposte, ma indicazioni lungo la via (*Wegmarken*) del pensiero che, se non vuole smarrire se stesso, deve ritrovare la dimora da cui è partito. In questa ricerca è il loro inconcluso procedere.

Accompagnarli lungo il sentiero significa ripercorrere la storia del pensiero occidentale, da loro intesa come storia del *nichilismo*, in cui l'uomo, smarrito il senso dell'essere, si è raccolto tra gli enti per stabilirvi, salda, la propria dimora. L'Occidente è la terra che ha ospitato l'oblio dell'essere, ovvero lo smarrimento del suo senso; il nichilismo ne è quindi la sorte, il tramonto, il suo destino. Prender coscienza dell'oblio dell'essere significa veder crollare quanto è stato costruito nella sua dimenticanza: Dio e mondo. Ciò che si determina è, come dice Heidegger commentando Hölderlin: "il tempo della povertà estrema (*dürftige Zeit*)" caratterizzato da una duplice mancanza: "che più non son gli dèi fuggiti né ancor sono i venienti".³ Il richiamo di Hölderlin si fa delirio nella sentenza

di Nietzsche:

Dio è morto. Noi l'abbiamo ucciso! Noi siamo i suoi assassini! Ma come potemmo farlo? Come potemmo bere il mare? Chi ci diede la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che facemmo sciogliendo la terra dal suo sole? Dove va essa ora? Dove andiamo noi lontano da ogni sole? Non continuiamo a precipitare e indietro e dai lati e in avanti? C'è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un infinito nulla?⁴

Dopo i trionfi illuministici della ragione, e più tardi, dopo quelli positivistici della scienza, il senso del *nulla* era apparso prima nella poetica romantica, e poi nella speculazione di fine secolo.⁵ Si trattava di un senso vago che andava via via ancorandosi al senso della metafisica occidentale, che, in maniera più o meno evidente, aveva lasciato la propria orma in ogni evento della cultura e della civiltà europea. Nietzsche è il primo a cogliere con decisione l'anima nichilistica della metafisica. Le meditazioni su Nietzsche di Heidegger⁶ e di Jaspers⁷ hanno evidenziato col massimo rigore l'essenza metafisica del nichilismo e le sue profonde tracce in tutti gli aspetti dell'anima occidentale.

Metafisica è una parola che ancora conserva il ricordo originario di quella *phýsis* a cui si rivolsero coloro che cominciarono a filosofare. *Perì phýseos* si intitolano le opere dei primi filosofi che si volsero a ciò che per sé si manifesta e manifestandosi si impone. L'Occidente tradusse il termine con *natura* e le affidò il senso che l'impianto logico-metafisico successivo consentiva dopo la separazione operata tra natura e Dio. Heidegger legge la parola *phýsis* come:

Ciò che sboccia da se stesso (come ad esempio lo sbocciare di una rosa), cioè il dispiegarsi aprendosi e in tale dispiegamento fare apparizione, il tenersi in questa apparizione e dimorarvi; in breve: il dominare che sbocciando perdura.⁸

Jaspers vede questi caratteri nel *períechon* di Anassimandro, che abbracciando circoscrive, comprendendo contiene. Se l'Occidente vuol rendere questo significato nella sua lingua non può ricorrere ad alcuna delle parole classiche ormai compromesse nel loro senso; si richiede una parola nuova come *Umgreifende* che vuol dire: "Ciò che circoscrivendo (*um*) comprende (*greifend*) e comprendendo (*perí*) contiene (*échon*)". *Periecontologico* sarà il sentiero da seguire per

rintracciare le orme perdute dell'essere.⁹

La dimenticanza dell'essere ha determinato la dominazione dell'ente. L'ente è grazie all'essere, ma, là dove l'essere è obliato, si rende necessaria la ricerca di un Ente supremo (*das Seindeste*) in grado di garantire la dominazione dell'ente sul nulla. Nasce l'Entissimo (Dio) che fonda la totalità degli enti (mondo). Il dualismo metafisico si ripercuote nel sapere che si fa scientifico e religioso e la filosofia incomincia a smarrire la sua identità in concomitanza allo smarrimento del senso dell'essere.

Scienza e religione trasmettono alla filosofia la loro logica, che è *logica della risposta*, ottenuta affidandosi alle sequenze causali che conducono dalla premessa alla conclusione. Il principio di causalità diventa il principio esplicativo per eccellenza. *Pensare* diventa *dimostrare*, ovvero ottenere conclusioni da premesse ipoteticamente poste o fideisticamente credute.

Queste premesse sono assunte incondizionatamente e non interrogate nella loro assiomaticità. Il timore del processo all'infinito interrompe violentemente il pensiero, che non esita ad assumere per evidente ciò che è solo ovvio o semplicemente richiesto dalla necessità di placare l'inquietudine teoretica connessa al problema. Con la spiegazione causale ci si proietta nel dominio del mondo e si assicura la salvezza dell'anima.

Il sillogismo, nella cura della forma e del procedimento, trascura le esigenze di quel pensiero che custodisce se stesso nella narrazione mitica, nel circolo vizioso, nella coincidenza di quei termini che, per la logica causale, sono contraddittori. La tautologia, che conserva nell'ineffabilità il segreto dell'essere, diventa figura logico-discorsiva da evitare perché non dice *niente*, nel senso proprio di *nulla dell'ente*, in cui si è raccolta tutta la tensione conoscitiva dell'uomo.

La risposta ha il sopravvento sulla domanda, anzi la frantuma, sino a diventare risposta di ciò che non è stato domandato. Come prontuario di risposte nascono la metafisica, la fisica, la logica, l'etica e il sistema che ha più cura della sua interna coerenza di quanto non ne abbia per la domanda che l'ha sollecitato. Le domande si raccolgono nella retorica che le custodisce nella loro insignificanza o le perfeziona in funzione del sistema approntato senza di loro. Sorge la filosofia da

imparare e la *schola* che insegna i contenuti, disancorati dal loro fondamento, ma logicamente connessi in armonica coerenza.

Il sopravvento della risposta sulla domanda e il conseguente smarrirsi della filosofia nella scienza e nella religione non è casuale, ma denuncia un carattere di fondo dell'uomo occidentale che, incapace di soggiornare nella sospensione e nell'incertezza che caratterizzano l'attesa, affretta i tempi della sicurezza in cui poter esercitare tranquillamente il proprio dominio. La disponibilità delle cose lo assicura, la loro utilizzabilità lo garantisce. Il senso del tempo moderno è quindi antico. Solo la modalità del dominio è mutata, non la direzione della via che, dall'insicurezza interiore, ha condotto l'uomo al rassicurante dominio sulle cose.

In Occidente il pensiero è stato asservito al bisogno di sicurezza e le vie del pensiero che sono state tentate hanno ubbidito a questa esigenza. Il Dio cristiano che garantisce il soggiorno dell'uomo nel mondo, e la tecnica scientifica che ne programma i tempi e le modalità, disponendo le cose al servizio dell'uomo, rispondono alla stessa esigenza: *acquietare*. Custode della quiete è l'assenza di pensiero. Il richiamo dell'esistenzialismo all'inquietudine (*Unruhe*) è dunque richiamo al pensiero. In questo senso l'esistenzialismo è la continuazione di quell'unico antichissimo cammino che si chiama filosofia.

Il compito che Jaspers e Heidegger si propongono è quello di ritrovare il sentiero della filosofia, al di là di quella programmata ed etichettata che vive solo nelle università, vittima anch'essa di quella programmazione moderna che non risparmia neppure la cultura, assegnata ai professionisti del pensiero.

Riscoprire il sentiero significa liberarlo di quanto si è sovrapposto fino a nascondere e a farlo smarrire. In questa luce va visto l'impegno polemico di Jaspers e Heidegger nei confronti della metafisica classica e di quanto, a essa connesso, ha contribuito allo smarrimento di quel linguaggio originario che custodiva il senso del domandare umano, troppo presto soprafatto dalle risposte inadeguate che il tempo, vissuto con apprensione, di volta in volta forniva.

Per questo compito manca il linguaggio. Quello offerto

dall'Occidente è inadeguato, perché del linguaggio originario ne è il travisamento o, se si preferisce, il tramonto.¹⁰ Il tramonto tuttavia conserva, nel suo attenuarsi, la luce dell'alba. Sarà allora possibile, attraverso la metafisica che tramonta, risalire al domandare che l'ha generata, per ripensarla di nuovo nella sua purezza non ancora contaminata dalle risposte che si sono via via sovrapposte.

La *periecontologia* di Jaspers e l'*ontologia* di Heidegger esprimono questo tentativo. La loro incompiutezza ne denuncia la veracità. Non si tratta infatti di affrontare una nuova strada, ma di liberare l'antica, custodendo con la massima cura le orme che ancora vi si trovassero impresse. Filosofare allora non è imparare una dottrina, ma eseguire un compito: il compito del pensiero.

Pensare, per la filosofia, non significa trovare i principi e le cause capaci di assicurare le conseguenze, ma scoprire il senso di ciò che via via si manifesta. Siccome anche l'Occidente si è manifestato nelle forme e nei modi che ci sono familiari, occorrerà reperire una filosofia dell'Occidente da intendersi come comprensione del senso di ciò che è accaduto e del perché è accaduto nelle modalità che ci sono note.

Secondo questa impostazione, la filosofia espressa dall'Occidente non sarà il soggetto da seguire, ma l'oggetto da indagare per scoprire il senso del suo evento, contenuto nei tratti fondamentali della nostra cultura. Questi non saranno interpretati nella loro insemità o nelle loro reciproche connessioni, ma nella loro fondamentale dipendenza dalla filosofia, intesa questa volta come *pensiero del tempo*.

A questo proposito non è necessario distinguere una *filosofia prima* che pensa il senso e una *filosofia seconda* che si limita a esprimere il tempo, perché in ogni tempo il senso è custodito dalla cura o dalla dimenticanza della sua verità. Cura e dimenticanza determinano i "vari" tempi e le modalità culturali che li caratterizzano. Ogni tempo, infatti, è *epoca* dell'essere come evento della sua manifestazione. Questa è presente sia nel tempo che ne lascia essere la rivelazione, sia nel tempo che la custodisce nella sospensione. Questo tempo traduce la propria epoca in *epoché*.

L'Occidente è il tempo dell'*epoché* dell'essere, il tempo in cui l'uomo ha vissuto, s'è costruito e ha costruito nella sospensione

(*epoché*) della rivelazione dell'essere. Dal punto di vista umano questa sospensione si chiama *oblio dell'essere*. La radicalità di quest'oblio è da rintracciarsi nella stessa instaurazione del *punto di vista umano*, e quindi di ogni antropologia. L'uomo, infatti, giunge al centro di ogni discorso solo quando dal centro ha spodestato l'essere, per porre se stesso come misura di tutte le cose.

A questo punto l'esistenzialismo di Jaspers e di Heidegger non sono l'ultimo modo, o addirittura l'ultima moda, di fare umanismo, perché ciò equivarrebbe a proseguire la via battuta dall'Occidente, che qui invece si vorrebbe ripercorsa a ritroso, per rintracciare, alla luce dell'essere, la vera misura dell'uomo, che una cultura bimillenaria ha impropriamente ingigantito. La finitezza dell'uomo non è compiacenza pessimistica di gusto decadente, ma spazio per l'essere e per il suo manifestarsi.

Proprio perché accaduta nell'oblio dell'essere, la filosofia che si è sviluppata in Occidente è, nel suo profondo, *antropologia*, non nel senso che a far filosofia è l'uomo o che la filosofia si occupa soprattutto dell'uomo, ma nel senso che l'uomo, invece di *ascoltare* l'essere, ha *ideato* l'essere, ovvero l'ha pensato a sua misura, scambiando l'immagine, così riportata, col volto dell'essere.

Il tramonto dell'Occidente è il tramonto di questa ideazione, in cui l'uomo ha fissato la sua dimora senza trovarvi la felicità. Il fondamento eudemonologico, che sta alla base di ogni vivere umano, non è stato soddisfatto dalla *ragione ideatrice*. Contro di essa si sono levati marxismo e psicoanalisi, a cui spetta il merito indiscusso di aver individuato l'essenza di questa fondamentale insoddisfazione nello stato di alienazione in cui l'uomo si trova a essere. Per condurre l'uomo a se stesso, essi sostituirono alla ragione ideatrice la fabrilità e l'analisi dell'inconscio. All'*homo faber* e all'*homo nesciens* il compito di sanare l'*homo sapiens*.

I due tentativi, pur contraddicendo quell'ordine sapienziale che aveva presieduto alla costruzione dell'uomo occidentale, dovevano rivelarsi inadeguati, perché appartengono alla stessa logica antropologica che volevano combattere. Se l'uomo è lontano da sé (alienato) perché ha smarrito la sua corretta posizione nei confronti dell'essere, non sarà possibile ricondurre l'uomo a se stesso trascurando questo smarrimento

rapporto e cercando soluzioni all'interno dell'uomo, nel mutamento dei rapporti sociologici o psicologici. In entrambi i casi, infatti, la rivoluzione che si attua, *intra homines* o *in interiore homine*, non fa che confermare la logica antropologica dell'Occidente che, smarrito il senso dell'essere, non è in grado di concepire alienazione più grande di quella che si registra fra gli uomini o nell'uomo.

Se l'essere è la terra che ospita l'uomo, non c'è rivoluzione che, nella dimenticanza dell'essere, possa riconsegnare all'uomo la sua terra. L'esistenzialismo di Jaspers e di Heidegger consiste proprio nella cura della terra, nel suo rinvenimento. Il sentiero aperto muove così dall'essenza dell'alienazione occidentale per scoprire la terra perduta. Nel tragitto l'uomo erra. Dall'errare nasce l'errore, come smarrimento tra i sentieri che "disviano", che conducono cioè fuori dalla via dove l'errare diventa "ab-errante".

Tra le vie aberranti del nostro tempo figurano la scienza e la tecnica non per ciò che dicono, ma per il valore che affidano a ciò che dicono e per il modo con cui il loro dire viene accolto e vissuto dall'uomo occidentale.¹¹ Alla scienza e alla tecnica oggi si chiede ciò che un tempo si chiedeva a un dio: la prosperità della terra, la buona salute, la prole, il prolungamento della vita, persino la pace dell'anima, mediante la disponibilità delle cose che acquietano e rasserenano.

L'osservazione non vuole riproporre la preghiera in luogo della ricerca, ma vuole evidenziare la similarità delle due figure che, nella reciproca e talvolta polemica opposizione, dimenticano la sostanziale identità che le accomuna. Preghiera e ricerca si fondono entrambe sulla manipolazione dell'essere, in vista di un rassicurante vantaggio per l'uomo. La preghiera affida l'essere a quella che Platone chiama tecnica divina (*theîa téchne*), e la ricerca scientifica a quella umana (*anthropíne téchne*).¹² È cambiato il soggetto, ma non l'impiego tecnico dell'essere e la finalità antropologica che l'ha promosso.

In Occidente l'uomo ha curato solo se stesso, e anche il Dio che ha pensato, l'ha pensato al proprio servizio. Se questo è il volto che l'Occidente ha saputo dare a Dio, la morte di Dio proclamata da Nietzsche è la morte di una modalità con cui l'uomo ha pensato l'essere a proprio servizio, modalità oggi sostituita da quella espressa dalla scienza e dalla tecnica

inutilmente dimentiche di Dio. Che vale, infatti, dimenticare ciò che non è stato pensato nella sua verità? L'opposizione positivista tra scienza e religione, presente ancora oggi in qualche atteggiamento confuso fra la tracotanza e l'ammonizione, non ha motivo d'essere, perché si fonda sull'incomprensione dell'*identità* di ciò che solo un radicale fraintendimento fa concepire come diverso.

Alla base di tutte le iniziative dell'uomo occidentale c'è infatti il tentativo palese o nascosto di dominare l'essere, di signoreggiarlo. Il tentativo è sostenuto dalla passione adamitica che spinge l'uomo a essere come Dio:

Allora il serpente disse alla donna: "No, voi non morirete; anzi il Signore sa che qualora mangiaste questo frutto, si aprirebbero gli occhi vostri e diventereste come Dio, acquistando la conoscenza del bene e del male".¹³

La storia dell'Occidente è la storia che ospita e testimonia la sequenza ininterrotta di questi tentativi. L'umanità occidentale oggi possiede quelle prerogative che un tempo erano pensate come proprie di Dio. L'apparato tecnico di cui dispone, ci ricorda infatti Jaspers, le consente di determinare la fine del mondo.¹⁴ Nell'attesa essa determina il proprio presente e il proprio futuro secondo quelle modalità che le consentono di essere provvidenza a se stessa.

Possedere le prerogative di Dio non è più un tentativo stroncato sul nascere. L'utopia, forse per la prima volta, non è più miraggio. L'uomo dispone di mezzi sempre più adeguati per dominare le forze del mondo e progettare la sua felicità. Ogni insuccesso che si registra in questa direzione non è più pensato come *impossibilità metafisica*, ma come *errore fisico*, come qualcosa quindi che si può correggere e ovviare. Quando il cammino della scienza e della tecnica non incontrano più limiti insuperabili, la scienza e la tecnica assumono una tonalità metafisica, il cui carattere assoluto non è dato dall'insieme delle conquiste, ma dalla convinzione che nulla può arrestare la conquista.¹⁵

L'onnipotenza che l'uomo aveva attribuito a Dio nei tempi della sua radicale impotenza, oggi la rivendica per sé, decidendo di gestire in proprio il processo creativo che la sua impotenza aveva affidato a Dio. Così comportandosi, l'uomo occidentale si rivela perfettamente coerente con le premesse

metafisiche che aveva posto. La scienza non usurpa il luogo della metafisica, è la metafisica che lascia essere se stessa come scienza.

Se il Dio della metafisica è quell'Ente supremo che, disponendo dell'essere come di una sua proprietà, decide di fare essere o non essere tutte le cose, non si capisce come oggi l'uomo occidentale, divenuto il grande demiurgo di questo processo, possa rinunciare a pensarsi come Dio, nella forma tanto semplice della sua dimenticanza.

Stando così le cose, la religione non può pensare di risorgere memorando il Dio della metafisica o richiamando la sua onnipotenza a un uomo, quello occidentale, che la sta programmando. Ritornare sulle orme della metafisica, sulle orme, cioè, di quella concezione che affida a un Ente, per supremo che sia, la produzione dell'essere e del nulla, equivale a proseguire a passi rapidi sulla strada aperta dalla scienza.

La metafisica dell'Ente supremo non è superata, come vorrebbe gran parte del linguaggio tipico dei filosofi della scienza, ma è continuata proprio dalla scienza, che ha fatto dell'uomo l'Ente supremo, onnipotente sulla totalità degli enti. La scienza è quindi la conseguenza diretta della metafisica. Le due figure, lungi dal contrapporsi, si appartengono. Entrambe sono nate sul terreno desolato dell'oblio dell'essere, la cui dimenticanza ha consentito la nascita di quell'Ente supremo capace di far essere o non essere tutte le cose. Il suo nome è *tò Agathón* (colui che è atto a fare).¹⁶ La sua dimora, dice Platone, è al di sopra dell'essere: "*Tò Agathón* supera l'essere in dignità e potenza".¹⁷ La superiorità di *tò Agathón*, il suo valore (*Bonum*) consiste nell'essere *causa* di tutto ciò che è.

L'introduzione del rapporto causale caratterizza così, fin dalle sue origini, il pensiero occidentale. La metafisica che lo esprime non pensa più l'essere come lo stesso presentarsi degli enti, come il loro accadere e il loro manifestarsi nell'accadimento, ma pensa l'essere come un ente, l'Ente supremo, il cui valore consiste nel causare gli enti, che "sono" finché l'azione causante li mantiene e li conserva.

Il seguito della metafisica non si sottrarrà al *giogo dell'ipotesi causale*, ma si limiterà a discutere il carattere di necessità (emanazionismo plotinico) o di libertà (creazionismo tomista) atto a regolare l'indiscusso rapporto di causazione

degli enti da parte di un Ente supremo. Questa ipotesi causale, nel suo affermarsi, dopo aver ospitato la religione e la sua definizione creazionistica, ospiterà la scienza e il suo programma creativo. L'obiezione volta a mostrare la differenza che intercorre fra creazione divina (*ex nihilo*) e costruzione umana (*ex re*) qui non ha rilievo, perché alla base di entrambe c'è l'identica concezione secondo la quale un ente, sia Dio o uomo, può decidere dell'essere e del non-essere di tutti gli enti.

Questa possibilità, pensata indifferentemente dalla religione e dalla scienza, è stata tematizzata dalla metafisica fin dai tempi di Platone.¹⁸ Il suo superamento potrà quindi avvenire solo col superamento della metafisica e quindi della civiltà occidentale che essa ha animato. In questo tentativo si trovano impegnate le speculazioni di Jaspers e di Heidegger.

Che cosa ci si deve attendere dal superamento della metafisica? Alla domanda oggi non si può rispondere, così come non poteva rispondere Platone a chi gli avesse chiesto che cosa sarebbe nato dalla sua *Politeía*. Il nostro tempo, afflitto dalla duplice mancanza: "Che più non son gli dèi fuggiti, né ancor sono i venienti", è tempo di "povertà estrema (*dürftige Zeit*)", ma proprio questa povertà è decisiva per le sorti dell'uomo.

Figlio di povertà (*penía*) è l'amore (*éros*) e, come ci ricorda Platone, di povertà si nutre, a differenza della scienza (*sophía*), la filosofia (*philo-sophía*).¹⁹ Ricondata alla povertà, sua essenza originaria, la filosofia, naufragando come dottrina, può risorgere come domanda che attende la risposta dall'essere, come una grazia.²⁰

Nella povertà la filosofia si incontra con la fede, non certo con la fede che sa, o che presumendo di sapere diventa istituzione sulla terra, ma con la fede che pensa se stessa come un avere a che fare con chi ha concesso la grazia e che per grazia si può concedere. Lungo il sentiero della povertà, in cui l'essere non è dominato, ma è pensato come gratificante, si incontra la poesia che ne custodisce il linguaggio originario, deformato dalla chiacchiera assordante di chi si trova a comunicare nell'assenza del pensiero.

Custodire il linguaggio non significa allora parlare, come se la parola fosse una proprietà dell'uomo, ma significa ascoltare

chi può parlare perché dispone del linguaggio. Ascoltando il linguaggio dell'essere può accadere di udire la voce del sacro, perché, scrive Heidegger:

Il sacro, che solo è lo spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a diradarsi ed è esperito nella sua verità.²¹

È inutile illudersi. Solo mutando il proprio atteggiamento, da dominatore in ascoltatore dell'essere, l'uomo può riscoprire religione e senso. Il sentiero indicato attende viandanti. Ma la luce che il tramonto concede consente ancora di scorgere la via? La domanda si riferisce alla possibilità ermeneutica dell'uomo contemporaneo. *Ermeneutica* qui non significa metodo interpretativo, ma, come vuole Heidegger, capacità di una lingua di accogliere il senso del linguaggio originario, così come si accoglie un annuncio:

L'espressione "ermeneutico" deriva dal verbo greco *hermeneúein*. Questo si collega col sostantivo *hermeneús*, sostantivo che si può connettere col nome del dio *Ermês*, in un gioco di pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermes è il messaggero degli dèi. Egli reca il messaggio del destino: *hermeneúein* è quell'esporre che reca un annuncio, in quanto in grado di ascoltare un messaggio.²²

L'Occidente ha affidato alle proprie lingue i significati espressi dalla propria cultura, animata da quella metafisica che è al tramonto. Ora possiamo noi *crepuscolari* intendere il linguaggio dei *pensatori aurorali*? C'è sufficiente luce per scorgere il senso contenuto in quel linguaggio? Oppure dove parlano le lingue dell'Occidente, quel linguaggio tace trattenendosi e custodendosi in sé? Come si può comunicare con gli antichi e più in generale con gli uomini? *Tradurre* le loro parole non è *tra-durle* nel significato proprio di *ricondurle* alle nostre, sì da perderne il senso in esse contenuto? Se il linguaggio è affidato alla violenza, con cui ogni cultura carica di senso le proprie parole, come si può pensare di tradurre secondo verità, creando così la possibilità di una corretta comunicazione che non sia un dialogare tra sordi?

Queste domande possono nascere solo là dove l'essere non è pensato come *gratificante*, quindi solo nella cultura espressa dalla metafisica dell'Occidente, che, nella sua riduzione dell'essere a mera funzione strumentale, ha inteso anche il

linguaggio come semplice strumento fonetico a disposizione dell'uomo, che se ne serve per esprimere le proprie sensazioni, ovvero il proprio modo di sentire il reale.

In questo contesto ogni linguaggio è semplice *idía phrónesis*, esprime cioè un *pensiero privato*, chiuso nell'autosufficienza della propria posizione (*idiótes*), incapace di superare il dualismo tra l'io e il tu e, più originariamente, il dualismo tra il *segno*, in cui la parola consiste, e la *cosa stessa* significata. A questo punto lamentare l'incomunicabilità tra gli uomini e cercare rimedi è chiacchiera vana, se si rimane all'interno della cultura occidentale che pensa il linguaggio come proprietà dell'uomo, come strumento a sua disposizione.

Per superare l'incomunicabilità ed evitare che ogni comunicazione assuma il semplice aspetto di trasmissione di pensieri privati è necessario ridurre quella tracotanza (*hýbris*) che fa dell'uomo, e non dell'essere, il protagonista del linguaggio. La *grazia* che l'essere concede è quella del suo annuncio (*lógos*). Infatti, scrive Heidegger:

È segreta gratitudine l'eco della benevolenza dell'essere che è possibile apprezzare nella gratuità con cui l'essere, nel pensiero, si è trasmesso all'uomo, affinché questi, nel riferimento all'essere, assuma la custodia dell'essere.²³

Se la grazia che l'essere concede è quella del suo annuncio che trova nel *lógos* la sua espressione, gli uomini potranno comunicare solo dopo essersi ritrovati in questo annuncio. Solo così potranno "trovarsi d'accordo" e "parlare in modo uguale (*homo-logheîn*)". L'*homologheîn* è il superamento dell'*idía phrónesis* perché si piega alla misura del *lógos*, invece di piegare il *lógos* alla propria privata (*idiótes*) misura.²⁴

Piegarsi a tale misura è ciò che consente di con-filosofare (*synphilosophheîn*), non nel senso di "raggiungere un accordo" o peggio, di "trovarsi già d'accordo", ma nel senso di "trovarsi insieme" ("*syn*", "*con*", "*mit*") ad ascoltare l'essere che ci rende partecipi (*mit-teilt*) del suo annuncio. Proprio perché si trovano nell'ascolto della stessa parola, gli uomini possono parlare tra loro.

Questa comunicazione (*Mitteilung*), che Jaspers pone come senso ultimo della sua filosofia, è a un tempo la via che consente a Heidegger di accedere alla filosofia aurorale pur provenendo dal tramonto. Non c'è infatti incomunicabilità per

chi pensa il linguaggio come ascolto della voce dell'essere e l'essere come ciò che circoscrive (*umgreift*) l'uomo. Dal canto suo l'uomo ha la possibilità di parlare in quanto, appartenendo al dire originario dell'essere, è in grado di cor-rispondervi, di ridire la sua parola. E questo perché, scrive ripetutamente Heidegger:

La risposta (*Ant-wort*) del pensiero è l'origine della parola (*Wort*) umana, quella parola che, sola, fa sorgere il linguaggio come dizione della parola nei vocaboli.²⁵

La parola (*Wort*) è risposta (*Ant-wort*) all'essere. Il linguaggio (*Sprache*) è un cor-rispondere (*Ent-sprechen*) all'essere.²⁶

All'interno di questa parola originaria, in cui gli uomini convengono nella forma dell'*homologheîn*, nasce il *dialogheîn*, ovvero quella comunicazione dialogica che, sollecitando il "tu", impedisce alla propria parola di porsi come assoluta. Così chiarita la struttura dialogica del pensiero sarà possibile iniziare il dialogo con la tradizione nella forma espressa dal *syn-philosopheîn*, dal pensare insieme "lo stesso (*das Selbe*)" che dà unità e senso alla storia della filosofia.

¹ Cfr. Parte III: "Il linguaggio del periodo assiale".

² Aristotele, *Metafisica*, Libro I, § 2, 982 b, 12-21. Recita il testo aristotelico: "Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia (*thaumázein*). [...] Ora chi prova un senso di meraviglia, riconosce di non sapere. [...] Ne segue che se gli uomini hanno filosofato per liberarsi dall'ignoranza, è evidente che ricercano il conoscere al fine di sapere e non per conseguire qualche utilità pratica".

³ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1944); tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 57. La poesia di F. Hölderlin commentata da Heidegger è *Brot und Wein* (1801); tr. it. *Pane e vino*, in *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, p. 112.

⁴ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2, § 125, p. 129.

⁵ Si veda a questo proposito il saggio di F. Volpi, *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1996.

⁶ M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.

⁷ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936); tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996.

⁸ M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 25. Recita il testo tedesco: "Was sagt nun das Wort physis? Es sagt das von sich aus Aufgehende (z.B. das Aufgehen einer Rose), das sich eröffnende Entfalten, das in solcher Entfaltung in die Erscheinung-Treten und in ihr sich Halten und Verbleiben,

kurz, das aufgehend-verweilende Walten". Per un commento a questa lettura di Heidegger si veda il capitolo 10: "L'essere come *phýsis*".

⁹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 159-160. Si veda a questo proposito il capitolo 34: "Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia".

¹⁰ Questo tema è sviluppato nel Libro III: "Oltre l'Occidente".

¹¹ Si veda in proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002.

¹² Platone, *Sofista*, 205 e. Recita il testo platonico: "Quelle cose che si dicono essere per natura sono prodotte dalla tecnica divina, mentre quelle che sono costituite ad opera degli uomini sono prodotte dalla tecnica umana. Pertanto, secondo questo ragionamento ci sono due generi di tecnica produttiva (*poietikè téchne*): quella umana e quella divina".

¹³ *Genesi*, 3, 4.

¹⁴ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958); tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960.

¹⁵ Si veda in proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 54: "Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del senso".

¹⁶ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 182. Recita il testo heideggeriano: "Τὸ *Agathón* significa in greco ciò che è atto (*taugt*) a qualcosa e che rende atto (*tauglich*) a qualcosa".

¹⁷ Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b. Recita il testo greco: "*Ouk ousías óntos toú agathoû, all'éti epékeina tês ousías presbeíai kai dynámei hyperéchontos*".

¹⁸ Si veda a questo proposito il saggio fondamentale di E. Severino, *La terra e l'essenza dell'uomo* (1967), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982.

¹⁹ Platone, *Simposio*, 204 b: "Perciò è necessario che Eros sia filo-sofo, e in quanto filosofo, che sia intermedio tra la sapienza e l'ignoranza. E causa di questo è la sua nascita; infatti ha il padre sapiente, pieno di risorse (*Póros*) e la madre non sapiente e priva di risorse (*Penía*)".

²⁰ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cit., p. 210. Qui Heidegger, dopo aver distinto il pensiero come calcolo (*Denken als Rechnen*) che ha caratterizzato la storia del pensiero occidentale, dal pensiero come ringraziamento (*Denken als Danken*), conclude dicendo: "Saper domandare significa attendere, anche tutta una vita".

²¹ Id., *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 291.

²² Id., *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954); tr. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 104-105.

²³ Id., *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943); tr. it. *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, cit., p. 264.

²⁴ Sulla figura dell'*homologheîn* si veda il capitolo 11: "Il pensiero come *lógos*".

²⁵ M. Heidegger, *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, cit., p. 264.

²⁶ Id., *Was ist das – die Philosophie?*, Günter Neske, Pfullingen 1956, p. 30.

Parte settima

COSMO GRECO E MONDO BIBLICO

Questo cosmo, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno degli dèi o degli uomini, ma sempre era, è, e sarà fuoco sempre vivente che si accende e si spegne secondo giusta misura.

ERACLITO, fr. B 30.

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era un caos senza forma e vuota; le tenebre ricoprivano l'abisso e sulle acque aleggiava lo spirito di Dio. Iddio disse: "sia la luce", e la luce fu. Vide Iddio che la luce era buona e separò la luce dalle tenebre, e chiamò la luce "giorno", e le tenebre "notte". Così fu sera, poi fu mattina: primo giorno.

Genesi, 1, 1-5.

39.

Dalla cosmologia greca all'antropo-teologia giudaico-cristiana

I contenuti della filosofia occidentale hanno la loro fonte storica non solo nel pensiero greco ma anche in quello biblico. Lo studio della Bibbia infatti è stato fino a oggi un punto di riferimento fondamentale per quasi tutta la filosofia dell'Occidente.

K. JASPERS, *La fede filosofica* (1948), p. 81.

Senza la tradizione giudaico-cristiana l'Occidente sarebbe incomprensibile perché, come osserva opportunamente Jaspers:

È un innegabile dato di fatto che in Occidente nessun grande filosofo, fino a Nietzsche compreso, ha elaborato la sua filosofia senza una profonda conoscenza biblica. Questo fatto non è casuale.¹

I tratti che distinguono la tradizione giudaico-cristiana e la separano dal pensiero greco, per quanto diversi e disparati possano apparire, si lasciano ricondurre tutti a quella matrice che non pensa in termini *cosmologici*, ma in termini *antropo-teologici*. Lo smarrimento del senso originario della *phýsis*, la sua riduzione a *natura*, la nascita del mondo come *età dell'uomo* e come suo soggiorno, il cui *êthos* è nella prassi operativa e non nella contemplazione teoretica, per la quale è previsto un *altro* mondo, sono caratteri che solo l'Occidente è riuscito a esprimere quando, attraverso il cristianesimo, ha

assimilato la tradizione giudaica e il senso in essa custodito.

L'evento risale a duemila anni orsono. Il tempo era già nell'oblio dell'essere. Il senso dell'antica rivelazione, l'*a-létheia* del pensiero aurorale, sottraendosi, lasciava essere la nuova Rivelazione che, nel popolo ebraico, aveva avuto i suoi antichi testimoni e, nell'Occidente che stava per nascere, s'apprestava ad avere i nuovi.² Ma "nuovo" nel linguaggio religioso significa "ultimo". L'Occidente come testimone del Nuovo Testamento si misura sull'ultimo, sull'*éschaton*, sulla propria sera, sul senso del proprio tramonto.³

Per comprendere la frattura prodotta dalla religione giudaica nell'esperienza greca e le conseguenze "cristiane" derivate dall'inserzione di questa nuova fonte di significati nella filosofia occidentale è necessario richiamare, almeno a grandi linee, il modello classico che il Greco aurorale aveva del mondo, di sé e di Dio. A questo proposito Eraclito dice:

Questo cosmo, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno degli dèi o degli uomini, ma sempre era, è, e sarà fuoco sempre vivente che si accende e si spegne secondo giusta misura.⁴

La Bibbia, invece, si apre con questo annuncio:

In principio Dio creò il cielo e la terra. La terra era un caos senza forma e vuota; le tenebre ricoprivano l'abisso e sulle acque aleggiava lo spirito di Dio. Iddio disse: "sia la luce", e la luce fu. Vide Iddio che la luce era buona e separò la luce dalle tenebre, e chiamò la luce "giorno", e le tenebre "notte". Così fu sera, poi fu mattina: primo giorno.⁵

Prima di soffermarsi sulla differenza manifesta, è opportuno indagare sulle differenze nascoste nelle parole "caos" e "cosmo", che compaiono in entrambi i testi, e sulla comprensione del tempo che è "ciclico" nell'intuizione eraclitea e "storico" in quella biblica.

Nel linguaggio biblico *caos* è sinonimo di magma, di mescolanza disordinata di elementi non ancora separati, perché ancora non è stato guadagnato un certo ordine o *cosmo*. L'essenza del cosmo è pensata in funzione di un atto volontaristico che, intervenendo, separa e, separando, ordina, *de-finendo* il caos e *ponendovi* così *fine*. In questo senso Dio separa la luce dalle tenebre e chiama, cioè *de-finisce*, la luce "giorno" e le tenebre "notte"; poi separa le acque che sono sopra il firmamento da quelle che sono sotto, chiama il firmamento "cielo", e l'asciutto, che appare dopo aver

radunato tutte le acque che sono sotto il cielo, “terra”. Dare il nome, nominare è dunque porre fine a una situazione, per definirne una nuova. Nel nome si raccoglie la potenza di una volontà che, nominando, fa essere. Per questo le cose, come scrive Agostino, quando sono interrogate, chiamate per nome: “parlano di Dio”.⁶ A questo proposito Heidegger fa notare che:

Il nominare non distribuisce nomi, non applica parole. Il nominare chiama. [...] Chiamare è chiamare presso, è evocare dall'assenza, è condurre alla presenza. [...] Il linguaggio chiama mondo e cose alla loro essenza. Questa chiamata è l'evento della differenza (*Unter-schied*). La differenza porta il mondo al suo esser mondo, e le cose al loro esser cose.⁷

La chiamata di Dio opera una *separazione* nel caos. La separazione pone fine alla mescolanza degli elementi e guadagna quell'ordine o cosmo che nasce dalla separazione, e quindi dalla de-finizione di ogni ente. Il nome che definisce, nel nominare la cosa, nomina la *volontà* che l'ha differenziata dal caos. Nel nome, oltre alla cosa, è quindi custodito anche il *possesso* della cosa da parte di quella volontà che, chiamandola dal caos, l'ha definita nel cosmo. In questo senso il mondo è di Dio, nel senso che gli appartiene come la risposta appartiene alla chiamata che l'ha evocata.

Nel passaggio dal caos al cosmo il discorso biblico pensa quindi la nascita del mondo o cosmo come effetto di una *volontà* che, chiamando, pone fine al disordine e mette capo a quell'ordine che è il mondo, creatura di Dio, in quanto evocato dalla sua parola. In una accezione simile ritroviamo questa fondamentale coppia di termini nel *Timeo* platonico, là dove si dice che il demiurgo persuade la terra madre a diventare da caos cosmo.⁸ La cosa non deve stupire perché con Platone già si pensa in presenza di Dio e, come dice Nietzsche: “intorno a Dio, tutto diventa mondo”.⁹

Eppure *caos* e *cosmo* hanno alla radice un significato più originario e più autentico che nulla ha da spartire con i significati di “disordine”, “mescolanza”, “ordine”, “separazione”. La radice indoeuropea della parola *cháos* - *cha* o *gha* - che interviene in vari gruppi di parole sia greche: *chasko*, *chaino* (mi apro, mi dischiudo), sia latine: *hiatus* (intervallo, apertura), non indica tanto il disordine o la mescolanza, quanto l'“apertura”, il “dischiudersi” che offre lo

spettacolo della totalità. In questo senso il *cháos* non è la dimensione antecedente l'e-vocazione dell'ordine da parte di una volontà che chiamando separa, ma è la dimensione assoluta che ospita al suo interno ogni teogonia e ogni cosmologia, ogni generazione di dèi, di uomini e di mondi. Non è una situazione superabile, ma è la totalità che include ogni situazione.¹⁰

Dall'etimo più originario della parola *cháos* si opera una ripercussione sul termine corrispettivo che è dato dalla parola *kósmos*, la cui radice indoeuropea *kens* (da cui il latino *censeo*) significa "annuncio con autorità". Impiegare la parola *kósmos*, allora, non significa riferirsi al mondo che nasce solo in presenza di Dio, ma significa riferirsi a quella parola che, nell'apertura dischiusa dal *cháos*, si annuncia con autorità senza poter essere smentita. Questa parola, per il pensiero greco, è il *lógos cosmico* che, al dire di Eraclito: "si accende e si spegne secondo giusta misura" scandendo per l'eternità il ciclo del tempo.

Nel discorso biblico il tempo è scandito dalla chiamata di Dio che giorno dopo giorno nomina tutte le cose. Il tempo non appartiene quindi né al caos né al cosmo, ma solo alla *volontà di Dio* che, nominando in giorni successivi, crea il tempo di ogni cosa. L'ultimo giorno è il tempo dell'uomo, a cui Dio affida tutte le creature e i loro tempi:

Poi Iddio disse: formiamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza; *domini* sopra i pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sugli animali domestici, su tutte le fiere della terra e sopra tutti i rettili che strisciano sopra la sua superficie.¹¹

L'Occidente e la sua storia sono l'esecuzione fedele di questo comando. Il "cosmo" diventa "mondo" da dominare, da assoggettare. Non appartiene a se stesso, ma a Dio che l'ha evocato e all'uomo a cui è stato affidato. Il suo significato non è *cosmologico* (ciò che, dischiudendosi, autorevolmente si annuncia), ma è *antropo-teologico*, subordinato cioè all'uomo che è fatto a immagine e somiglianza di Dio. In questo senso, si diceva in apertura, il riferimento biblico è essenziale alla comprensione dell'Occidente.

Dalla cosmologia del pensiero aurorale¹² non poteva nascere la dominazione del mondo, perché, come *kósmos*, il mondo non era creazione di Dio né opera dell'uomo, ma in sé perenne,

senza inizio e senza fine, era per sé il divino e il tutto (*tò theîon kai hólon*), perché di nulla mancante. L'uomo, per comprendersi, non assumeva sé come misura e il mondo come misurato dal suo dominio, ma assumeva il *kósmos* in quanto *hólon* e *theîon*. Del *kósmos*, e non dell'uomo, era il *lógos*, per cui Eraclito poteva dire: "Non ascoltando me, ma il *lógos* è saggio riconoscere che tutto è uno".¹³

Per il Greco aurorale non avrebbe avuto senso dimostrare l'origine della natura, perché, come dice Aristotele: "La *phýsis* si mostra continuamente in tutto ciò che è per natura, in quanto da essa nasce e a essa ritorna".¹⁴ I tempi del nascere e del perire non appartengono a una volontà creatrice, sia essa divina o umana, ma appartengono al *kósmos*, il cui "fuoco sempre vivente si accende e si spegne secondo giusta misura". L'ordine ciclico dell'apparire e dello sparire non consente l'idea di una *progressione* di giorni come nella creazione biblica, né tanto meno l'idea di una storia come *progresso* di cui è sostanziata la storia d'Occidente. La "giusta misura" di cui parla Eraclito non si lascia mutare da una decisione volontaristica che fa essere e non essere tutte le cose.

Ma se il mondo dipende da Dio o dall'uomo, fatto a immagine e somiglianza di Dio, se il suo divenire non è eterno ma è l'opera peritura di un Creatore, si comprende da un lato perché, nel cristianesimo, decisivo non sia il rapporto con il mondo, ma il rapporto dell'uomo con Dio in quanto, come vuole il motivo agostiniano "*Amare mundum non est cognoscere Deum*",¹⁵ e dall'altro perché, nella cultura occidentale post-cristiana, l'uomo in quanto *Deus creatus* e *imago Dei* possa pensare di manipolare il mondo, di evocarlo al proprio servizio, nominando le cose in funzione dell'utilità che per lui rivestono. Disprezzo del mondo e cura del mondo, distacco cristiano (Cristo ha liberato il mondo dal mondo: *mundum de mundo liberavit*) e possesso scientifico e tecnico hanno la stessa matrice che è giudaico-cristiana e non greca.¹⁶

Staccarsi dal mondo, curandosene, significa umanizzare il mondo, smarrire il senso della sua cosmicità, per ridurlo a *proprietà sfruttabile* dall'uomo secondo i progetti della scienza, o a *mondo umano da costruire* con procedure tecniche politicamente guidate. Lungo questa via si è giunti al capovolgimento della gerarchia aristotelica, per la quale

l'economia, la politica e l'etica, avendo per oggetto l'uomo, non possono essere le scienze più alte, perché altrimenti si presupporrebbe che l'uomo sia l'essere più alto nel tutto del mondo.¹⁷ Ma questa è appunto l'ipotesi giudaico-cristiana, di cui l'Occidente è la fedele esecuzione, sia nel suo tempo antico quando sviluppa un'antropologia dove l'uomo è *imago Dei* e dove Dio s'è fatto uomo, sia nel suo tempo moderno quando, dimentico di Dio, pone l'uomo, come *Deus creatus*, al centro del mondo, ridotto a elemento da dominare e sfruttare.

¹ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948); tr. it. *La fede filosofica*, Marietti, Casale Monferrato 1973, p. 133.

² La parola "verità", nell'accezione greca di *alétheia*, significa "svelamento" delle leggi immutabili della natura a cui si rivolge la *theoría*, mentre nell'accezione ebraica di *'emet* significa "fare" ciò che Dio ha prescritto all'uomo. Una verità, quindi, che non si contrappone all'"errore" o alla "falsità", ma se mai all'"infedeltà" al comando di Dio o all'"ignavia". A differenza della verità greca, infatti, la verità ebraica non è qualcosa che si conosce, ma qualcosa che si pratica osservando la legge di Dio. In questo senso Giovanni Evangelista parla di "colui che fa la verità (*ho dè poiôn tèn alétheian*)" (*Vangelo di Giovanni* 3,21), o lamenta che "non facciamo la verità (*ou poioûmen tèn alétheian*)" (*Prima Lettera di Giovanni*, 1,6). Si veda a questo proposito: S. Quinzio, *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984, e in particolare le pagine 22-25, dedicate al confronto tra *alétheia* ed *'emet*, dove Quinzio precisa che "L'ebraico 'fare verità' è il compiere, compiendo la volontà di Dio, la redenzione del mondo". Per quanto concerne l'influenza della concezione giudaico-cristiana della verità sul fare tecnico tipico dell'Occidente si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 33, § 1: "Il mutamento giudaico-cristiano del senso greco della verità".

³ Per un approfondimento del senso sotteso al tempo escatologico si veda U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima* (1987), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 14: "L'anima e le figure del tempo".

⁴ Eraclito, fr. B 30.

⁵ *Genesi*, 1, 1-5.

⁶ Agostino di Tagaste, *Confessiones* (401); tr. it. *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, Libro 10, § 6: "Dissi allora a tutte le cose che stanno intorno alle porte della mia carne: 'Mi avete detto che voi non siete Dio, ditemi almeno qualcosa di lui!'. A gran voce esse esclamarono: 'Egli ci ha creato'".

⁷ M. Heidegger, *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 34, 40.

⁸ Platone, *Timeo*, 30 a. Recita il testo platonico: "Il demiurgo persuase la terra madre, senza posa, in disordine e confuso movimento travolta, a passare dal *cháos* al *kósmos*, ritenendo tale condizione in ogni senso superiore alla prima".

⁹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der*

Zukunft (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, Sentenze e intermezzi, n. 150, p. 79. Recita la sentenza nietzscheana: "Intorno all'eroe tutto diventa tragedia, intorno al semidio tutto diventa dramma satiresco; e intorno a Dio tutto diventa - che cosa? 'mondo', forse?".

¹⁰ Circa l'impiego nella letteratura e nella filosofia greca di questi due termini si veda U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima*, cit., capitolo 11, § 2: "Caos e cosmo".

¹¹ *Genesi*, 1, 26.

¹² Cfr. Parte II: "Le parole del pensiero aurorale".

¹³ Eraclito, fr. B 50.

¹⁴ Aristotele, *Fisica*, Libro II, § 1, 193 a.

¹⁵ Agostino di Tagaste, *In epistulam Iohannis ad Parthos* (415), Discorso II, §§ 8-9; tr. it. *Commento alla prima lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e "Terza navigazione"*, Rusconi, Milano 1994, pp. 148-153. Il testo al § 8 recita: "Come potremo amare Dio, se amiamo il mondo? Due sono gli amori: quello del mondo, quello di Dio. Se abita in noi l'amore del mondo, non è possibile che entri anche l'amore di Dio. Si allontani l'amore del mondo, e abiti in noi l'amore di Dio", e al § 9: "Non amate il mondo e neppure le cose che sono nel mondo. Se uno ama il mondo l'amore del Padre non è in lui". Lo stesso motivo ritorna nel *De civitate Dei* (413-426), XIV, 28; tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 691-692, e *In Iohannis evangelium tractatus* (414-416); tr. it. *Commento al vangelo di S. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1968, vol. II, 11.

¹⁶ Questa tesi trova il suo adeguato svolgimento in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà", capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

¹⁷ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, Libro VI, § 7, 1141 a-b. Recita il testo aristotelico: "Sarebbe assurdo pensare che la politica o la saggezza siano le forme più alte di conoscenza, a meno di non pensare che l'uomo sia la realtà di maggior valore nel cosmo. [...] Di fatto ci sono realtà di natura ben più divina dell'uomo come, ad esempio, i corpi celesti di cui è costituito il cosmo".

40.

Dalla *phýsis* al *mondo* come età dell'uomo

La parola "mondo (*Welt*)" suona, nell'antico alto tedesco, "*Weralt*". "*Wer*" significa, come in "*Wergeld*", uomo; "*alt*" rinvia a "*Alter*": età (*Zeitalter*). Secondo questa origine, "mondo" è l'età degli uomini, il tempo degli uomini. La parola potrebbe significare il tempo di una generazione, l'età commisurata all'esistenza umana. Questo senso deve essere inteso come la traduzione dell'espressione latino-cristiana *sæculum*, che originariamente significava "età" e in seguito "mondo".

K. JASPERS, *Filosofia*, I:
Orientazione filosofica nel mondo
(1932), p. 200.

L'Antico e il Nuovo Testamento non conoscono il *kósmos* del pensiero aurorale, né il movimento autonomo e onnicomprensivo della *phýsis*, "sempre vivente che si accende e si spegne secondo giusta misura",¹ ma conoscono il *mondo* come creazione di Dio in funzione dell'uomo e come abitazione dell'uomo dopo il suo allontanamento da Dio:

Poiché tu hai ascoltato la voce di tua moglie e hai mangiato del frutto dell'albero, che io ti avevo espressamente proibito di mangiare, la terra sarà maledetta per cagione tua; con il lavoro faticoso riceverai da quella il tuo nutrimento per tutti i giorni della tua vita, essa ti produrrà spine e tribolazioni, ti nutrirai dell'erba dei campi, col sudore della tua fronte mangerai il pane, finché ritornerai alla terra da cui sei stato tratto,

poiché tu sei polvere e in polvere ritornerai.²

Con il peccato il “mondo” biblico acquista un nuovo senso più accentuatamente antropologico. Da *ens creatum* in funzione dell’uomo, diventa luogo di espiatione di una colpa umana, il suo senso non è più presso di sé, ma presso l’uomo, presso la sua storia sacra o storia di salvezza. Il *kósmos* perenne che ripete se stesso diventa *sæculum*, tempo mondano compreso tra un inizio e una fine, tra una creazione e un *éschaton*, tra una colpa e una redenzione.

Nasce la storia come attesa (Antico Testamento) o come partecipazione (Nuovo Testamento) alla redenzione. In questa storia il mondo non è, come il *kósmos* greco, *theîon* e *hólon*, ma la totalità (*hólon*) si spezza e il mondo, carico di negatività per la maledizione divina, si contrappone al divino (*theîon*). A questo punto il filosofo cristiano può contrapporre alla *civitas terrena* la *civitas Dei* e tradurre la *philía* del Greco per il *kósmos* in quell’*amare mundum* che, come vuole Agostino,³ acquista immediatamente il significato di *non cognoscere Deum*.

Tutto ciò comporta un capovolgimento del rapporto tra natura e storia, nel senso che i filosofi greci e i sapienti orientali pensano l’ordine storico-politico in funzione dell’ordine cosmico universale, e in questo senso sono *cosmopolitici*, perché l’ordine della natura (*phýsis*) è il paradigma per l’ordine della città (*pólis*). Platone per edificare la sua *politeía* guarda l’ordine celeste: l’iperuranio; Lao-Tzu per dare ordinamenti agli uomini guarda il *Tao*. Iperuranio e *Tao* sono espressione dell’ordine immutabile a cui il mondo storico-politico si deve adeguare. Scrive infatti Platone:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto col cosmo o un orientamento a esso. Ti rimane però celato che tutto il divenire muove in vista dell’universo, affinché la vita di questo giunga alla sua beatitudine essenziale. La vita non si genera in funzione tua, ma tu vieni generato in funzione della vita cosmica.⁴

Dal canto suo Lao-Tzu osserva:

Se principi e re fossero in grado di essere guardiani del *Tao*, allora tutti gli esseri si sottometterebbero a essi. Cielo e terra si unirebbero per lasciar cadere una benefica rugiada che il popolo riceverebbe spontaneamente in parti uguali senza che nessuno debba prendersene

cura. [...] L'ordine della città, infatti, seguirebbe l'ordine del *Tao* la cui rete si getta su vaste estensioni, si apre su di esse e, per quanto allentate siano le sue maglie, nulla sfugge a esse.⁵

I filosofi dell'Occidente, in quanto filosofi cristiani e post-cristiani, capovolgono il rapporto *cosmo-politico*, subordinano il primo al secondo e quindi la natura alla storia. Da Agostino a Croce ciò che muta è la concezione della storia da cristiana a secolare, ma anche la secolarizzazione rimane all'interno del *sæculum* cristiano, per il quale il senso della natura è racchiuso nell'intenzionalità dell'uomo, nella sua soggettività che assoggetta il mondo. Non è più l'ordine del cosmo a dettare legge alla *pólis*, ma è la *pólis*, come comunità dell'umano, a definire di volta in volta il cosmo. All'orizzonte *cosmo-politico* si sostituisce l'orizzonte di una *politica cosmica* alla quale, scrive Heidegger:

Il mondo appare come un oggetto, un oggetto a cui il pensiero calcolante sferza i suoi assalti, ai quali, si ritiene, nulla è più in grado di opporsi, mentre la natura si trasforma in un unico gigantesco serbatoio di energia al servizio dell'industria e della tecnica.⁶

Ai reggitori della moderna *pólis* il compito di controllare e dirigere l'uso e lo sfruttamento della terra. Alla storia e ai suoi ritmi il compito di decidere della natura. Questa relazione storica dell'uomo nei riguardi della natura, condivisa in tutto l'Occidente, cioè dai credenti e dai non credenti, è giudaico-cristiana, non greca.

Il Greco non pensava storicamente. La *historía* non designava un ambito di indagine particolare, distinto dagli altri, ma si riferiva a quanto in generale era indagabile. *Historeîn*, come forma verbale, significa "indagare", "conoscere", "sapere", "riferire". L'antico Greco non pensa storicamente, perché pensa *cosmologicamente*. Là dove tutto è immutabile o diviene nella forma dell'eterno ritorno manca una memoria del passato o un'anticipazione del futuro.⁷ Ogni evento umano passato viene presentificato nell'orizzonte immutabile del mito.

Così, nel sentimento antico, la storia di Alessandro Magno, dopo la sua morte, andò a confondersi con la leggenda di Dionisio, e Cesare non trovò assurda la sua discendenza da Venere. Per Erodoto, come per Tuciddide, gli storici dell'antica Grecia, il passato remoto svaniva nel sentimento calmo e

atemporale di una struttura non storica, ma periodica o mitica, mentre il passato prossimo era vissuto e narrato in funzione del presente politico. Valga per tutte l'affermazione di Tucidide che apre le sue *Historíai* dicendo che:

Gli avvenimenti precedenti la guerra tra Ateniesi e Peloponnesi non li considero importanti (*ou megála nomízo ghenésthai*) né dal punto di vista militare né per il resto.⁸

Ora è proprio lo sfondo cosmico, che eternamente è ed eternamente si ripete, ciò che non consente al Greco una prospettiva storica, né in ordine al passato né in ordine al futuro, per il quale mancava ogni idea di progresso o di sviluppo, non essendovi in prospettiva alcun fine o alcuna fine temporale. L'*entelécheia* aristotelica, che è il solo concetto di "sviluppo" maturato nell'antichità, è del tutto atemporale e astorica. La parola, infatti, rinvia a *entelè écho* che significa: "ho raggiunto il compimento", "sono compiuto", nel senso dell'attività (*enérghēia*) che raggiunge nell'opera (*érgon*) il suo compimento. Perciò Aristotele può dire:

L'opera (*érgon*) è fine (*télos*), e l'atto (*enérghēia*) si identifica con l'opera (*érgon*), e perciò anche il nome stesso di atto (*enérghēia*) deriva da opera (*érgon*) e tende allo stesso significato di atto compiuto (*entelécheia*).⁹

La storia fa la sua comparsa con il cristianesimo e l'Occidente cristiano incomincia a computare il suo tempo in un "prima" e "dopo" Cristo. La coscienza storica che si sviluppa a partire da Agostino¹⁰ e da Orosio¹¹ è coscienza di una storia sacra che, anche quando, a processo di secolarizzazione avvenuto, si chiamerà *pro-fana*, non cesserà di misurarsi sul sacro (*fanum*). Al sacro appartengono infatti l'inizio e la fine, la creazione e l'*éschaton*, il passato e il futuro.

La coscienza storica, che può nascere solo con l'acquisizione di queste due dimensioni fondamentalmente ignote al pensiero greco, nasce e si sviluppa all'interno del sacro. Il mondo espresso dalla *civitas terrena* ha il suo senso e il suo ultimo giudizio nella *civitas Dei*. Questa si erge a misura del mondo, della natura e di ogni suo evento, e tale rimane anche nel successivo processo di secolarizzazione. In questo modo si passa dalla *phýsis* greca al *mundus* come *hominis ævum* o età dell'uomo. A questo proposito Jaspers osserva che anche nella lingua tedesca:

La parola “mondo (*Welt*)” suona, nell’antico alto tedesco, “*Weralt*”. “*Wer*” significa, come in “*Wergeld*”, uomo; “*alt*” rinvia a “*Alter*”: età (*Zeitalter*). Secondo questa origine, “mondo” è l’età degli uomini, il tempo degli uomini. La parola potrebbe significare il tempo di una generazione, l’età commisurata all’esistenza umana. Questo senso deve essere inteso come la traduzione dell’espressione latino-cristiana *sæculum*, che originariamente significava “età” e in seguito “mondo”. La parola “mondo”, che per l’uomo moderno significa ciò che in sé consiste e che nella sua autosufficienza non è divenuto e non perisce, all’origine significava dunque il contrario.¹²

La coscienza storica tipica dell’Occidente non è quindi il frutto di una tradizione filosofica, ma l’esito dell’annuncio biblico che ha offerto alla meditazione del mondo giudaico-cristiano il passato come memoria creazionistica e il futuro come attesa escatologica. Con il concludersi dell’epoca medioevale questi due elementi perdono il loro spessore religioso, ma non la loro efficacia storica. Il creazionismo diventa creatività scientifica, mentre l’escatologia, mantenendo lo sguardo dell’uomo proiettato verso il futuro, ispira le figure del progresso, dell’utopia e della rivoluzione.

Quando Bacone legge nel *Genesi* che Dio, dopo aver creato l’uomo, gli ha affidato il dominio di tutte le creature, scorge in questo evento lo scopo della nuova scienza:

In seguito al peccato originale, l’uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima “guadagnerai il tuo pane con il sudore della tua fronte” (*Genesi*, 3, 19) attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute e le oziose cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all’uomo e cioè è costretto agli usi della vita umana.¹³

Ogni altro sapere che non serve a restaurare l’umanità nel suo dominio non esegue il comando di Dio. In questo senso Bacone può pensare la sua riforma scientifica nel solco della redenzione cristiana, e i risultati della scienza come rimedi agli effetti negativi del peccato originale.¹⁴ Quando l’illuminismo vive con Condorcet l’ipotesi ottimistica del progresso,¹⁵ e il socialismo esprime con Marx l’urgenza della rivoluzione, l’ambito è escatologico, la prospettiva è nel futuro, secolarizzato finché si vuole, ma sempre nella prospettiva

giudaico-cristiana, non certamente greca, per cui risulta difficile smentire Schlegel là dove dice che:

Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è il punto elastico di tutta la cultura progressiva e l'inizio della storia moderna.¹⁶

In Occidente, infatti, il senso della rivoluzione non è nei contenuti che di volta in volta la sua storia offre, ma nell'aver assunto come propria misura, invece delle *revolutiones* regolari dei corpi celesti, come avevano fatto i Greci, la propria storia proiettata verso un futuro e condotta con la coscienza biblica di doversela e potersela creare da sé. Se l'uomo, infatti, è *imago Dei*, allora, come Dio ha creato il mondo, così l'uomo, prima per comando di Dio e poi senza Dio, crea il suo mondo, cioè il *sæculum*, la sua storia.

Se le figure bibliche della creazione e dell'*éschaton* hanno consegnato all'Occidente cristiano il senso dell'inizio e della fine, del passato e del futuro, quindi la coscienza *storica*, che ha sostituito la coscienza *cosmologica* dei Greci, la relazione al nulla, custodita nelle figure dell'inizio e della fine, ha portato alla svalorizzazione del mondo e al primato dell'uomo. Una *phýsis* che sboccia da sé o un *kósmos* che sussiste per sé, questo primo e ultimo tema di ogni espressione del pensiero greco, è annullato dall'ipotesi creazionistica ed escatologica, per la quale il mondo è dal nulla (*ex nihilo*) e si concluderà nel nulla (*ad nihilum*). Il nulla è l'orizzonte che accoglie il mondo biblico, il suo inizio è inizio della fine.¹⁷

La precarietà del mondo, la sua contingenza, la sua impotenza, nell'economia del discorso biblico, hanno il loro riscatto nell'*onnipotenza* di Dio. Il senso del mondo infatti non è nel mondo, ma nell'atto *volontaristico* di Dio che l'ha posto in essere evocandolo dal nulla. Agostino a questo proposito è chiarissimo:

Il responso avuto dal cielo, dalla terra e da tutte le cose che sono in essa diceva: "Non siamo noi Dio, ma egli ci fece (*Non sumus Deus, sed Ipse fecit nos*)". [...] Ho interrogato l'intero universo a proposito del mio Dio. E mi rispose: "Non sono io, ma egli mi fece (*Non ego sum, sed Ipse me fecit*)".¹⁸

Raccogliere il senso del mondo nella volontà di Dio significa affidare a esso un significato, inscriverlo in un progetto, assegnarlo a un fine, perché tutto ciò è implicito in ogni atto volontaristico. Il *Genesi* stesso non ne fa mistero, ma narra

espressamente che Dio, dopo aver creato Adamo ed Eva e dopo averli benedetti, disse loro:

Prolificate, moltiplicatevi e riempite il mondo, *assoggettatelo e dominate* sopra i pesci del mare e su tutti gli uccelli del cielo e sopra tutti gli animali che si muovono sopra la terra.¹⁹

Il segreto del mondo creato da Dio è quindi l'uomo. Questa destinazione verrà confermata nel mistero dell'incarnazione in cui Dio stesso si fa, per amore dell'uomo, creatura nel suo figlio, creatura che, in quanto tale, chiama Dio suo padre. Evocato dal nulla e destinato al nulla, il mondo, a questo punto, non ha più senso in se stesso, ma nell'uomo per il quale è stato creato. Fu così che:

Iddio, che già aveva formato dalla terra tutti gli animali della campagna e tutti gli uccelli del cielo, li condusse da Adamo per vedere con qual no-me li avrebbe chiamati; perché il nome che egli avrebbe imposto a ogni animale vivente, quello doveva essere il suo vero nome.²⁰

Allo stesso modo oggi, in assenza di Dio, l'uomo nomina tutte le cose secondo il significato che assumono per lui e secondo il possesso che è stato in grado di realizzare. Evidentemente, con argomenti biblici, non si può obiettare che il nome dato dall'uomo alle cose non è il loro *vero* nome. Questo lo può dire, e in effetti lo dice, il pensatore greco, per il quale la potenza dell'uomo è superata dalla potenza della natura,²¹ ma non il pensatore cristiano e post-cristiano per il quale la natura è impotenza alla mercé della potenza prima di Dio e poi dell'uomo.

Oggi, che la scienza e la tecnica hanno dato il nome a tutte le cose, l'uomo, questo "signore delle tecniche (*mechanón téchnas*)" come già lo chiamava Sofocle,²² teme che le sorti della natura, dominata dalla potenza dell'uomo, possano sfuggire al controllo che l'uomo è in grado di esercitare sulla propria potenza. La natura, scomposta in atomo, può infatti sfuggire al controllo di questa volontà. Il verificarsi di questa eventualità da un lato rivelerebbe la potenza della natura misconosciuta dalla storia dell'Occidente, e dall'altro condurrebbe questa storia al suo *éschaton* secondo l'ipotesi biblica. Se questa è la direzione di un possibile senso, comprendiamo quell'incalzante sequenza di domande heideggeriane che chiedono:

Siamo forse alla vigilia della più mostruosa trasformazione della Terra intera, e dello spazio storico-temporale a cui essa è legata? Siamo alla vigilia di una notte che prelude a un nuovo mattino? Siamo in cammino verso il luogo storico di questo crepuscolo della terra? Sta nascendo solo ora questo luogo della sera (*Land des Abends*)? Questo Occidente (*Abend-land*) diverrà – al di sopra dell’ “Occidente (*Occident*)” e dell’ “Oriente” e attraverso ciò che è europeo – il luogo della storia (*Geschichte*) futura più originariamente conforme al destino (*Geschick*)? Possiamo già dirci occidentali nel senso rivelato dal nostro passaggio attraverso la notte del mondo? A che ci servono le filosofie della storia costruite con criteri storiografici, quando esse non fanno che abbagliarci con la raccolta sinottica dei dati storiografici, pretendendo di spiegare la storia senza mai pensare i fondamenti dei suoi principi esplicativi a partire dall’essenza della storia, e, questa, a sua volta, a partire dall’essere stesso? Siamo noi veramente gli ultimogeniti che siamo? O siamo anche, nello stesso tempo, i precorrittori dell’aurora di una ben diversa epoca, che ha lasciato dietro di sé tutte le odierne rappresentazioni storiografiche della storia?²³

¹ Eraclito, fr. B 30.

² *Genesi*, 3, 17-19.

³ Agostino di Tagaste, *De civitate Dei* (413-426), XIV, 28; tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 691-692.

⁴ Platone, *Leggi*, Libro X, 903 c.

⁵ Lao-Tzu, *Tao Tê Ching. Il libro della via e della virtù*, Adelphi, Milano, 1973, § XXXVII, p. 97.

⁶ M. Heidegger, *Gelassenheit* (1959); tr. it. *L’abbandono*, Il melangolo, Genova 1983, p. 34.

⁷ Si veda in proposito U. Galimberti, *Gli equivoci dell’anima* (1987), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 14: “L’anima e le figure del tempo”.

⁸ Tucidide, *Storie*, Libro I, § 1, Rizzoli, Milano 1989.

⁹ Aristotele, *Metafisica*, Libro IX, 1050 a, 21-24. A proposito del carattere “astorico” della temporalità greca, Karl Julius Beloch, nella sua *Griechische Geschichte*, Leipzig 1893-1904, vol. I, 1, p. 125, scrive che: “I tentativi, peraltro assai tardi, dei Greci di costituire qualcosa di simile a un calendario o a una cronologia, seguendo il modello egizio, sono di un’estrema ingenuità. Il calcolo in base alle Olimpiadi non determina un’era, come invece accade nella cronologia cristiana, ma è piuttosto un espediente tardo e puramente letterario, non familiare al popolo, che sembra non sentisse affatto il bisogno di una cronologia che fissasse nel tempo le esperienze dei padri e degli avi, malgrado alcuni eruditi si interessassero al problema del calendario. La stessa lista olimpionica prima del 500 a.C. è un’invenzione, quanto la più antica lista attica degli arconti e quella romana dei consoli. Circa la colonizzazione greca non abbiamo alcuna data autentica e prima del V secolo in Grecia nessuno ha pensato di scrivere una documentazione degli eventi storici. Possediamo l’iscrizione di un trattato fra Elis e Herea, che sarebbe dovuto valere ‘cento anni a partire da quest’anno’. Quale fosse poi quell’anno non è detto”.

¹⁰ Agostino di Tagaste, *De civitate Dei*, cit.

¹¹ Paolo Orosio, *Historiarum adversus paganos libri I-VII* (417-418); tr. it. *Storie contro i pagani*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1976.

¹² K. Jaspers, *Philosophie*, I: *Philosophische Weltorientierung* (1932-1955); tr. it. *Filosofia*, I: *Orientazione filosofica nel mondo*, Utet, Torino 1978, p. 200.

¹³ F. Bacone, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620); tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, II, 52, p. 795.

¹⁴ Per una più ampia documentazione dello stretto legame che esiste tra teologia cristiana e scienza moderna si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

¹⁵ J.A.N. de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse, Paris 1795.

¹⁶ F. von Schlegel, *Ideen*, da "Athenäum" (1800), in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, a cura di E. Behler, J. Anstett, H. Eichner, München-Paderborn-Wien 1958, § 94.

¹⁷ A proposito del nichilismo sotteso al concetto di creazione si veda E. Severino, *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982 e in particolare i saggi: *Sul significato della "morte di Dio"* (1969), pp. 253-263, e *Risposta alla Chiesa* (1971), pp. 317-387.

¹⁸ Agostino di Tagaste, *Confessiones* (401); tr. it. *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997, Libro X, § VI, 9, p. 19.

¹⁹ *Genesi*, 1, 28 (corsivo mio).

²⁰ *Genesi*, 2, 19 (corsivo mio).

²¹ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 1, § 2: "L'inviolabilità della natura".

²² Sofocle, *Antigone*, vv. 365-366, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino 1982.

²³ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 303-304.

41.

Dalla teoria alla prassi: il capovolgimento di un *êthos*

Êthos significa soggiorno, luogo dell'abitare. La parola nomina la regione dove abita l'uomo. L'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e, così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza.

M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“umanismo”* (1946), p. 306.

Se *êthos*, come vuole Heidegger, significa “soggiorno (*Aufenthalt*)” il modo greco di soggiornare nel mondo non è il modo occidentale, per il diverso significato che il termine “mondo” possiede nelle due culture. Se il mondo è *phýsis* che “dischiudendosi si manifesta”, l'uomo si lascia sorprendere dallo stupore proprio di chi si meraviglia di fronte allo spettacolo cosmico che si dispiega. Stupirsi è possibile solo di fronte all'incomprensione del sorprendente.

Per superare questa incomprensione l'uomo comincia a riflettere. La riflessione su quanto stupisce è puro *theoreîn*, è desiderio di vedere (*theáomai*), di comprendere perché qualcosa in generale sia, e sia così come si manifesta. Questo vedere che indaga, sollecitato dallo stupore, è il vedere tipico della filosofia in quanto *epistémē theoretiké*, il suo *theoreîn* è senza scopo, prescinde da qualsiasi intenzione, è puro amore

dell'intendimento.

Con lo smarrimento del senso cosmico della *phýsis* e con la sua riduzione a *mondo* da utilizzare, l'intendimento *teoretico* ha ceduto progressivamente il posto a quello *pratico*, a cui non interessa il mondo nella sua totalità, ma le cose utili che il mondo offre. Il passaggio dalla filosofia alla scienza moderna è tutto qui.

La scienza non vive lo stupore teoretico, il suo pensiero è disincantato, il suo intento è di ricondurre ogni cosa alla sua causa in modo che ogni evento non stupisca, ma si lasci in qualche modo prevedere, come qualsiasi effetto in presenza della causa. Se poi qualche evento sortisce imprevisto, la scienza riformula se stessa in maniera da non lasciare nulla fuori di sé. In questo modo *Umgreifende* non è più la *phýsis*, ma il sistema scientifico delle anticipazioni che controllano il divenire della *phýsis* ormai ridotta a "natura".¹

Come la coscienza storica,² anche la scienza e l'intendimento pratico che la caratterizza sono nati in Occidente. La coincidenza non è casuale. Infatti la conoscenza pratica si interessa solo di ciò che ha importanza *ora* e nel *prossimo futuro*, mentre è tipico dell'intendimento teoretico occuparsi, come dice Aristotele, "di ciò che è sempre (*aeí*) o perlopiù (*tò polú*)".³

Il pensiero giudaico-cristiano, nella contrapposizione Dio-mondo, ha nettamente diviso ciò che è sempre da ciò che ha un'origine e una fine, per cui il concetto greco di *theoría* ha continuato a vivere nel concetto cristiano di *contemplatio*, ma limitatamente alla conoscenza di Dio. Nella concezione giudaico-cristiana, infatti, il mondo non è da contemplare, ma da utilizzare, e chi dovesse attenersi esclusivamente al mondo (*contentus mundi*), come dice Agostino, perderebbe di vista Dio (*non cognoscit Deum*).⁴ A questo punto, siccome l'uomo soggiorna nel mondo, diventa estremamente conseguente al discorso giudaico-cristiano il programma baconiano delle scienze naturali e quello marxiano delle scienze umane. Entrambe infatti innalzano la prassi a criterio di verifica della teoria.

Mutata la concezione del soggiorno (*êthos*) muta anche il modo di soggiornare (*tà ethiká*), se l'*êthos* non è più la *phýsis*, ma il *mondo*, ciò che si impone non è più la contemplazione,

ma la sua trasformazione. La storia dell'Occidente è appunto la storia della trasformazione del mondo e della sua utilizzazione in vista di ciò che all'uomo importa *ora* e nel *prossimo futuro*. Su questa base si spiega come mai la filosofia da pura teoria, come era concepita da Aristotele, diventi, con l'età moderna, indagine del mondo naturale e quindi filosofia morale e politica. La distinzione baconiana tra filosofia *naturale* e filosofia *umana* tenderà progressivamente a ridursi, fino a giungere alla subordinazione della prima alla seconda, in base alla concezione giudaico-cristiana che prevede, tra tutte le creature del mondo, la posizione privilegiata dell'uomo in quanto *imago Dei*.

Per i Greci l'opera suprema della natura non era l'uomo mortale, ma, come dice Aristotele, gli astri con il loro eterno movimento circolare.⁵ Per Pascal, invece, e quindi per l'età moderna, l'intero universo non può reggere al confronto di un solo pensiero dell'uomo, perché l'uomo ha coscienza di sé e del mondo, mentre questo non sa nulla né di sé né dell'uomo.⁶

Il primato della coscienza, che in termini così decisivi viene alla luce all'inizio dell'età moderna, fino a diventare la forma della filosofia che la presiede, si lascia spiegare presupponendo, alle spalle di quest'ultima, quella cultura giudaico-cristiana che privilegia l'uomo distanziandolo dal mondo e accostandolo al divino. Non a caso il problema della coscienza e dell'autocoscienza compare per la prima volta proprio nella speculazione cristiana di Agostino, riappare in quella di Lutero e di Pascal, per estendersi, infine, come forma del pensiero moderno, dal *cogito* cartesiano al concetto sartriano dell'*être pour soi*.⁷

Se il divino non è più un carattere del cosmo, ma è un soggetto di fronte al mondo, che guarda il mondo come sua creatura, e se l'uomo non è più un essere naturale fornito di linguaggio, ma "fatto a immagine e somiglianza di Dio",⁸ sarà facile, nell'età moderna, il passaggio alla costruzione del mondo a opera dell'uomo che, avvalendosi della scienza, imita l'originario progetto divino del mondo.

In questa linea troviamo Cartesio, per il quale la natura non è la *phýsis*, ma "l'ordine e la disposizione che Dio ha stabilito nell'insieme delle cose create". Quest'ordine e questa disposizione Cartesio non li cerca nell'esteriorità del mondo da

cui si è distanziato con il dubbio, ma nell'interiorità della *res cogitans* dove, tra le idee innate, vi sono quelle matematiche "mediante le quali si può costruire il mondo fisico e lo si può dominare per mezzo di questa costruzione".⁹

La garanzia della loro verità è in Dio, che il *cogito*, raccolto nella propria interiorità e senza appellarsi al mondo, è stato in grado di dimostrare. Il circolo vizioso sotteso al procedimento che dal pensiero non-garantito conduce a Dio, garanzia del pensiero, rivela come Dio altro non sia se non un nome volto a significare il *perfetto logico*, in cui si raccoglie il pensiero umano nel momento in cui si appresta a dare a ogni cosa il suo nome matematico. E, come leggiamo nel *Genesi*: "quello sarebbe stato il suo vero nome".¹⁰

È vero che, come "perfetto logico", il Dio di Cartesio è il Dio dei filosofi e non, come osserva opportunamente Pascal: "il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe",¹¹ ma è altrettanto vero che l'intimità uomo-Dio, che in Cartesio diventa fondamento della validità del pensiero matematico e quindi della ricostruzione fisico-matematica del mondo, non proviene dalla filosofia greca, ma dalla tradizione giudaico-cristiana. Questo legame si accentua nell'occasionalismo di Malebranche, per il quale "il rapporto tra lo spirito umano e Dio è naturale, necessario e assolutamente indispensabile, mentre il rapporto tra il nostro spirito e il nostro corpo non è assolutamente necessario né indispensabile".¹²

Questa indipendenza della coscienza o spirito dell'uomo dal mondo (di evidente derivazione giudaico-cristiana) andrà via via radicalizzandosi fino a diventare il fondamento della concezione meccanicista e costruttivista moderna. Siccome i principi della memoria sono di natura matematica, detti principi hanno la loro dimora nell'uomo che li ha es-cogitati, per cui non stupisce l'affermazione di Kant: "Chi vuole conoscere il mondo deve prima costruirlo, cioè progettarne l'impalcatura fondamentale e proprio in se stesso".¹³

Il mondo, che in sé è un'idea regolativa, è così risolto nella coscienza, perché, per Kant, la questione non è che *cosa sia* il mondo, ma che *cosa noi possiamo sapere* del mondo. Nella *Critica del giudizio* un mondo senza Dio parve a Kant tanto impossibile quanto un mondo che non avesse come scopo finale l'uomo. Entrambi i presupposti sono di provenienza giudaico-

cristiana, il loro sviluppo non sarà in direzione teologica, ma antropologica. L'uomo sarà pensato come *lógos* del mondo, e come tale in grado di imporre la sua *logica* a tutte le cose del mondo.

Qui ritroviamo la filosofia di Hegel. Il suo disinteresse per la natura non deve trarre in inganno. Infatti solo chi, in virtù della coscienza cristiana, si sa libero di fronte al mondo, possiede anche la volontà di dominarlo imponendosi a esso. Certo le modalità del dominio non sono le stesse che si ritrovano in Cartesio e in Leibniz. Con Hegel si rifiuta la ragione matematica onnicalecolante, ma non si rifiuta, anzi si accentua in maniera decisiva, il primato dell'uomo come ragione divina.

Concepito l'essere come essere-cosciente (*Bewusst-sein*), a esprimerlo non è più il *kósmos* eterno dei Greci che non conosce se stesso, ma lo Spirito del mondo, ovvero la storia dell'uomo che possiede ed esprime il *lógos*. Alla *phýsis* che crea subentra la natura creata dallo Spirito, la natura che vive in quanto l'Idea vi si dischiude. Ancora una volta il depotenziamento della natura implica il potenziamento dell'uomo, riconfermato nella sua dimensione biblica di *imago Dei*. A questo punto la riduzione feuerbachiana della teologia ad antropologia e la riduzione del mondo a proprietà dell'uomo è logica conseguenza.

L'ipotesi marxiana che subordina la contemplazione del mondo alla sua trasformazione,¹⁴ si lascia comprendere solo in un contesto in cui il mondo è dell'uomo e la natura è il materiale messo a sua disposizione. Ancora una volta siamo in un contesto biblico e non greco, dove la natura dominava tutte le cose (*natura rerum*) e persino gli dèi (*natura deorum*).

Depotenziati gli dèi e ridotta la natura a materiale d'appropriazione, il compito che attende la filosofia è quello della distribuzione del possesso. Non basta che l'umanità sia divenuta signora della natura, è necessario che l'uomo cessi di essere schiavo dell'uomo. Alla rivoluzione scientifica deve seguire la rivoluzione sociale, e alla filosofia, che a questo punto deve fare tutt'uno con la storia, spetta il compito di studiarne i metodi e le modalità.

Lo Spirito del mondo di Hegel, in cui ancora si raccoglievano le ultime tracce della filosofia come teoria, diventa il mercato mondiale dei mezzi di produzione, ma questi, per quanto

materiali, acquistano forza spirituale, perché sono in funzione della liberazione dell'uomo. Al biblico popolo ebreo si sostituisce il proletariato la cui "sete di giustizia",¹⁵ come scrive Marx, non conosce ostacoli.

La trasformazione della teoria in prassi è così giunta al compimento, il suo senso è custodito nel suo inizio, e precisamente là dove ha avuto luogo il mutamento del senso della terra, da *cosmo* greco a *mondo* biblico.

¹ A proposito della differenza tra la *phýsis* greca e la *natura* latina si veda il capitolo 10: "L'essere come *phýsis*".

² Cfr. il capitolo 40: "Dalla *phýsis* al *mondo* come età dell'uomo".

³ Aristotele, *Metafisica*, Libro VI, 1026 b, 35.

⁴ Agostino di Tagaste, *In epistolam Iohannis ad Parthos* (415), Discorso II, §§ 89; tr. it. *Commento alla prima lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e "Terza navigazione"*, Rusconi, Milano 1994, pp. 148-153. Il testo al § 8 recita: "Come potremo amare Dio, se amiamo il mondo? Due sono gli amori; quello del mondo, quello di Dio: se abita in noi l'amore del mondo, non è possibile che entri anche l'amore di Dio. Si allontanano l'amore del mondo, e abiti in noi l'amore di Dio (*Quomodo poterimus amare Deum, si amamus mundum? Duo sunt amores, mundi et Dei: si mundi amor habitet, non est qua intret amor Dei. Recedat amor mundi, et habitet Dei*); e al § 9: "Non amate il mondo e neppure le cose che sono nel mondo. Se uno ama il mondo l'amore del Padre non è in lui (*Nolite diligere mundum, neque ea quæ sunt in mundo. Si quis dilexerit mundum, non est charitas Patris in eo*)". Lo stesso motivo ritorna nel *De civitate Dei* (413-426), XIV, 28; tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984, pp. 691-692, e *In Iohannis evangelium tractatus* (414-416); tr. it. *Commento al vangelo di S. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1968, vol. II, 11.

⁵ Aristotele, *Etica a Nicomaco*, Libro VI, 7, 1141 a-b. Recita il testo aristotelico: "Sarebbe assurdo pensare che la politica o la saggezza siano le forme più alte di conoscenza, a meno di non pensare che l'uomo sia la realtà di maggior valore nel cosmo. [...] Di fatto ci sono realtà di natura ben più divina dell'uomo come, ad esempio, i corpi celesti di cui è costituito il cosmo".

⁶ B. Pascal, *Pensées* (1657-1662, prima edizione 1670); tr. it. *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993. Recita, nella numerazione Chevalier, il pensiero 264: "L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante. Non occorre che l'universo intero si armi per annientarlo: un vapore, una goccia d'acqua è sufficiente per ucciderlo. Ma anche quando l'universo lo schiacciassse, l'uomo sarebbe pur sempre più nobile di ciò che lo uccide, dal momento che egli sa di morire e conosce la superiorità che l'universo ha su di lui, mentre l'universo non sa nulla. Tutta la nostra dignità sta dunque nel pensiero. È in virtù di esso che dobbiamo elevarci, e non nello spazio e nella durata che non sapremmo riempire. Lavoriamo dunque a ben pensare: ecco il principio della morale".

⁷ J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943); tr. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1966.

⁸ *Genesis*, 1, 26.

⁹ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1641); tr. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. II, Quinta meditazione, p. 65.

¹⁰ *Genesi*, 2, 19.

¹¹ B. Pascal, *Pensieri*, cit. Recita il pensiero 602: "Il Dio dei cristiani non consiste semplicemente in un Dio autore delle verità geometriche e dell'ordine degli elementi, come vuole la posizione dei pagani e degli epicurei. Non consiste neppure semplicemente in un Dio che esercita la propria provvidenza sulla vita e sui beni degli uomini, per donare una felice serie di anni a chi lo adora, come vuole la posizione degli Ebrei. Il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, il Dio dei cristiani è un Dio d'amore e di consolazione, è un Dio che riempie l'anima e il cuore di quelli che egli possiede; è un Dio che fa loro sentire interiormente la loro miseria e la sua misericordia infinita, che si unisce al più profondo della loro anima, che la riempie di umiltà, di gioia, di fiducia, di amore; che li rende incapaci di altro fine che non sia lui stesso".

¹² N. Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1674); tr. it. *La ricerca della verità*, Laterza, Bari 1983, Prefazione, pp. 3-4.

¹³ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft* (1790); tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960, p. 304.

¹⁴ K. Marx, *Thesen über Feuerbach* (1845), prima edizione in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888; tr. it. *Tesi su Feuerbach*, in *Marx Engels Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1972, vol. V, tesi XI, p. 5: "I filosofi hanno soltanto diversamente interpretato il mondo, si tratta di trasformarlo".

¹⁵ K. Marx, F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848); tr. it. *Manifesto del partito comunista*, in *Marx Engels Opere Complete*, cit., 1973, vol. VI, p. 493.

42.

Dalla concezione biblica del mondo alla sua dominazione scientifica e tecnica

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze.

F. BACONE, *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo* (1620), Libro II, § 52.

A partire dall'epoca moderna la scienza, come s'è visto, non è più l'aristotelica *theoría*, ma quel sapere *operativo e pratico* che si rivela più idoneo all'utilizzazione e al dominio tecnico della natura da parte dell'uomo. "*Scientia et potentia in idem coincidunt*" scrive Bacone.¹ Strettamente legata al progresso, la scienza non si limita a trasformare il mondo, ma nel suo avanzare non risparmia nulla. La tradizione viene superata se non distrutta, la religione viene desacralizzata,² il suo senso si raccoglie nel mito, a cui la religione si offre per ogni possibile demitizzazione.

La prima mossa in ordine cronologico fu attuata da Cartesio che fondò, contro il mitico mondo degli dèi, il *dio dei filosofi* raggiungibile con procedimenti matematici, l'ultima fu quella di Nietzsche che, annunciando la *morte di Dio*, liberò l'orizzonte per nuove possibilità di vita terrena. Dalle ceneri

del *tu devi* nacque vigoroso un *io voglio*,³ che ripropose il senso della tentazione originaria: “Se mangerete il frutto diventerete come Dio, acquistando la conoscenza del bene e del male”.⁴

Al di là del bene e del male, l'uomo non si arresta neppure di fronte al senso insuperabile dell'essere. La parola ha perso il suo significato, s'è fatta vuota, priva di forza. È infatti la scienza a decidere che cosa deve o non deve essere. L'essere è così catturato dal sapere dell'uomo, il sapere dal suo potere, il potere dal volere che vuole dominare il mondo.

Il comando che l'uomo ha ricevuto da Dio oggi si rivolge contro Dio o si esplica in assenza di Dio. Eppure tutto ciò è profondamente biblico, perché biblica è l'offerta di dominare il mondo, e biblico è il significato della prevaricazione espressa dalla volontà di essere come Dio. In questo senso la dominazione scientifica e tecnica del mondo è di provenienza biblica,⁵ così come lo smarrimento del senso di Dio, prefigurato nella narrazione del peccato originale.

L'Occidente, generato dalla cultura biblica, permane nell'ambito di quelle categorie che le profezie non cessarono di richiamare nell'anticipare il senso della futura vicenda umana. Per quanti attendono nuovi profeti, altro non rimane che constatare la situazione del nostro tempo, molto simile a quella che risuona in un canto di Isaia nel periodo dell'esilio: “‘Sentinella durerà ancora la notte?’. E la sentinella rispose: ‘Verrà il mattino, ma la notte dura ancora. Se volete domandare tornate un'altra volta’”.⁶

La notte è l'assenza di senso. Il senso si sottrae perché nessuna domanda lo richiede. Il nostro tempo è tempo di risposte che rispondono a chi non domanda più nulla, perché più nulla stupisce. La scienza predetermina l'evento che sarà posto in essere, il suo evenire non è *monstrum*, ma *risultato*. I risultati si impongono per la loro utilità e per la loro efficienza, non per il *senso* del loro risultare.

Per i fondatori della scienza, la scienza della natura non era solo la via per la realizzazione del dominio sulla terra, ma, biblicamente, anche la *via verso Dio*, perché concorre alla redenzione. A questo proposito Bacone è chiarissimo:

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si

possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima “guadagnerai il tuo pane con il sudore della tua fronte” (*Genesi*, 3, 19) attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute o le oziose cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all’uomo e cioè è costretto agli usi della vita umana.⁷

Dal canto loro, Copernico, Keplero, Galileo e Newton erano convinti che Dio avesse concepito il mondo matematicamente e che quindi, leggendo il *libro della natura* in analogia al *libro della Bibbia*, si potesse conoscere Dio. La prova fisico-teleologica dell’esistenza di Dio ha rappresentato, fino alla critica kantiana, una via che dalla scienza della natura conduceva a Dio. Oggi simili itinerari non sono più seguiti. A sollecitare la ricerca scientifica non è la speranza di trovare Dio, né quella di scorgere nella natura le orme del suo Creatore. Ciò che interessa è la conoscenza per se stessa, indipendentemente da ogni possibile utilizzazione filosofica o religiosa.

Ma proprio oggi, quando massima sembra essere la distanza tra la ricerca scientifica e l’attesa religiosa, sorge la domanda: perché la conoscenza della natura merita di essere realizzata? Perché le leggi che la presiedono meritano di essere conosciute? È in grado la scienza di fondare scientificamente le ragioni del suo essere? Alla scienza che tutto verifica quale campo si offre per verificare se stessa?

Se il campo è la storia, a fornirglielo è stata, come s’è visto, la visione biblica del mondo. Se invece è la volontà di dominare la natura in vista di un maggior benessere dell’uomo, ebbene il senso di questo dominio e la misura di questo benessere non sono scientificamente fondati, ma agiscono alle spalle della scienza, acriticamente, come presupposti consegnati all’uomo e da lui accolti come compiti imprescindibili da eseguire.

Anche il migliore *êthos* scientifico non è in grado di giustificare scientificamente se stesso. La caratteristica *avalutativa* propria del giudizio scientifico, che si sottrae a domande quali: la vita in ogni caso deve essere salvata?, le condizioni di vita in ogni caso devono essere migliorate?, in ogni caso si deve perseguire la conoscenza della scomposizione atomica della natura?, non riesce a isolare la scienza nella

turris eburnea della pura scientificità, perché se questi non sono problemi da porre alla scienza, ciò è dovuto al fatto che già agiscono alle spalle di questa come presupposti indiscussi. La loro indiscutibilità risiede nell'impossibilità scientifica di verificarli. La scienza, infatti, con i mezzi a sua disposizione, è in grado di dire che cosa si *può* volere, ma che si *debba* volere ciò che si può questo la scienza, i cui metodi non esprimono giudizi di valore, non è in grado di dirlo. Essa esegue dei comandi che non ha formulato e che il suo carattere avalutativo dispensa dal valutare.

Se dunque *ciò che si vuole* trascende l'ambito scientifico che presiede *ciò che si può*, allora, come dice Jaspers, l'orientamento scientifico del mondo (*wissenschaftliche Weltorientierung*) che, promosso dall'Occidente, oggi va guadagnando tutta la terra, deve fare i conti ancora con l'orientamento filosofico (*philosophische Weltorientierung*), che non cerca i mezzi idonei agli scopi, ma il senso degli scopi e l'origine del loro insorgere.⁸

L'origine, come s'è visto, è biblica nelle premesse e nelle conclusioni, per quanto contrastanti queste ultime possano apparire. Infatti, il *páthos* che ha animato l'etica che ha condotto a liberarsi dal mondo dominandolo è lo stesso che, lungo il cammino, ha condotto chi l'ha percorso a liberarsi anche di Dio, creatore e signore del mondo. Nietzsche, per il quale l'oggi, religiosamente parlando, è "giorno finale" e la scienza che lo domina è "ateismo scientifico", avverte che a questo esito si è giunti seguendo sempre quell'etica cristiana che, indirizzata fin dalle origini alla verità, alla sua conclusione non può fare a meno di vietarsi anche "la menzogna della fede in Dio".⁹

In assenza di Dio ciò che rimane è la volontà di verità che non ha scopi né fini da realizzare nel mondo. La scienza, che ha liberato il mondo da incantesimi e magie, ce lo offre in tutta la sua freddezza e sobrietà, quindi nella condizione più idonea perché il pensiero ricominci a pensare senza illusioni, ivi comprese quelle che lo stesso spirito scientifico produce nei miti inebrianti del progresso illimitato o della perfetta razionalità.

Il compito ancora una volta è della filosofia, di quell'amore per il sapere che, tra miti e suggestioni, va inquieto alla ricerca

di quanto oggi ancora è impensato, eppure resta sempre da pensare. A richiederlo nel nostro tempo è la scienza che, nata da una deriva teologica della tradizione biblica¹⁰ agli albori dell'età moderna, oggi si trova nell'incapacità di giustificare se stessa. La sua assenza di senso ripropone la domanda relativa al senso.

¹ F. Bacone, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620); tr. it. *La grande instaurazione, Parte seconda: Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552: "*Scientia et potentia humana coincidunt, quia ignoratio causæ destituit effectum. Natura non nisi parendo vincitur, et quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est* (La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo a essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione ha valore di regola)".

² Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.

³ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, 1, p. 24: "'Tu devi' si chiama il grande drago. Ma lo spirito del leone dice 'io voglio'".

⁴ *Genesi*, 3, 4.

⁵ Questo tema trova il suo adeguato svolgimento in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 32: "Il mondo biblico e il primato della volontà".

⁶ Isaia, 21, 11-12.

⁷ F. Bacone, *La grande instaurazione, Parte seconda: Nuovo organo*, cit., Libro II, § 52, p. 795.

⁸ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): I *Philosophische Weltorientierung*; tr. it. *Filosofia*, Libro I: *Orientazione filosofica nel mondo*, Utet, Torino 1978.

⁹ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 2, § 27, p. 364.

¹⁰ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 33: "L'epoca moderna e il primato della scienza e della tecnica come deriva teologica".

Parte ottava

LA MATEMATICITÀ DEL PENSIERO MODERNO E LA FONDAZIONE DELL'UMANISMO

Con la scienza moderna l'uomo entra in scena, anzi pone se stesso come la scena in cui l'ente non può che rappresentarsi, presentarsi, cioè farsi immagine. L'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto.

M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), p. 93.

43.

Il numero e la *mathesis universalis*

Tà mathémata significa per i Greci ciò che, nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo. Solo perché i numeri costituiscono il più incontestabilmente-già-conosciuto, e quindi il più noto nel dominio del matematico, avvenne che il numerico fosse assunto come designazione del matematico. Ma l'essenza del matematico non si risolve affatto nel numerico, bensì in ciò che si conosce in anticipo (*im voraus kennt*).

M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), pp. 74-75.

La scienza ha deciso del nostro modo di pensare che è un pensare anticipante, previdente, provvidente, un pensare che pianifica, organizza, pre-dispone, pre-para, pre-constituisce l'accadimento dell'ente in modo che il suo evento sia in accordo con quanto era atteso, desiderato, voluto, ambito. La soggettività, o come dice Jaspers, l'*Umgreifende* che noi siamo (*das Umgreifende das wir selbst sind*) è quell'orizzonte totale che, sostituitosi all'*Umgreifende* che è l'essere stesso (*das Umgreifende das das Sein selbst ist*) decide dell'accadimento dell'ente e del suo diventar niente.¹

Allo stesso modo Heidegger avverte che con la scienza

moderna: "L'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto",² per cui l'ente non è lasciato essere così come è, ma è come l'uomo, anticipandolo, l'ha predeterminato. Qui è custodita l'essenza del pensiero moderno, di cui la scienza, come anticipazione matematica, è la fedele espressione. Del resto già per i Greci, osserva Heidegger: "*Tà mathémata* significa: ciò che nella considerazione dell'ente e nel commercio con le cose, l'uomo conosce in anticipo".³

Eppure i Greci non disponevano di un pensiero propriamente matematico; l'anticipazione conoscitiva, che distingue la scienza moderna dall'*epistémè* greca e dalla *doctrina* medioevale, era loro ignota. Il loro pensiero non si rappresentava anticipatamente le condizioni secondo cui un determinato complesso di processi può essere seguito nella necessità del suo svolgimento, e quindi essere controllato anticipatamente con il calcolo, ma si limitava, come l'*empeiría* di Aristotele, alla semplice osservazione delle cose, delle loro proprietà e delle loro modificazioni, senza giungere all'*experimentum*, ossia alla risposta che le cose devono dare all'ipotesi che il soggetto ha su di loro anticipatamente formulato.

Per questo i Greci non giunsero alla traduzione della natura in oggetto per un soggetto, ma la lasciarono essere come *phýsis* che si dispiega e, dispiegandosi, stupisce. Lo stupore è bandito dal pensiero moderno che, in quanto anticipazione (*máthema*) soggettiva di un *cogito*, fa del mondo un'immagine del mondo (*Weltbild*) e della natura un'ipotesi matematica da intendersi non come immaginazione arbitraria ("*hipotheses non fingo*" diceva Newton), ma come progetto fondamentale della natura, all'interno del quale si inscrivono le risposte che dalla natura stessa provengono.

In base a queste considerazioni si comprende perché Cartesio, per rendere rigorosa la filosofia, non trovi soluzione migliore di quella che prevede l'applicazione del metodo matematico al discorso filosofico, e perché Kant, nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura*, dopo aver menzionato gli esperimenti di Galileo e Torricelli, osserva che il loro merito consisteva nell'aver compreso che:

È necessario che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano

i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di *scolaro* che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di *giudice*, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge.⁴

In questa logica nasce e si sviluppa il pensiero moderno. Il suo intento è di porsi come progetto matematico del mondo, al cui centro è l'uomo che dispone dell'ente anticipatamente rappresentato come oggetto matematico e fisico, mentre l'essere, che sfugge alla rappresentazione del pensiero matematico, è lasciato progressivamente nell'oblio.

Nella visione anticipante della matematica rientra anche il *numero* alla cui formazione concorrono, sia pure con sensi differenti nelle varie culture, la *necessità* e il *limite*. Il destino greco, l'*anáanke*, la *moîra*, impartendo le parti, delimitano secondo necessità. La causalità della scienza moderna, ordinando il divenire, scandisce secondo necessità la successione delle parti. Il numero nella sua storia ha espresso tanto l'incomprensione del destino, quanto la comprensione del mondo e il suo dominio.

Al Greco il numero apparve affine alla parola e, come la parola, destinato a comprendere, contrassegnare, circoscrivere, delimitare le impressioni che si hanno del mondo. Nei termini in cui lo intese Pitagora, il numero, come segno di una compiuta limitazione, è l'essenza di ogni realtà conosciuta e circoscritta, quindi qualcosa che si offre nella delimitazione della sua individualità, fuori da quella dinamica non matematizzabile costituita dal divenire originario (*phyeîn*) della natura (*phýsis*).

Per elevarsi a questa comprensione, il numero non deve ridursi alla sola espressione quantitativa che de-termina e de-limita, ma deve assumere anche quell'espressione mistica per la quale il numero è "idea matematica", ovvero simbolo di ciò che non si lascia schematizzare né quantizzare. In questo senso l'origine dei numeri è identica a quella del mito, cioè della parola (*mýthos*) che allude all'ulteriorità indicibile. Come nel mito la parola evoca la divinità, il *nomen* evoca il *numen*, così nella matematica antica il numero esprime i segni visibili di una sacralità che nella sua essenza sfugge. Mediante nomi e numeri l'uomo antico pensa il sacro.

Con Platone e con Aristotele, accanto alla significazione pitagorica del numero, se ne annuncia un'altra più mondana che sacra, più soggiogante che evocante. Il passaggio avviene con la nascita dell'idea di Dio alla cui presenza è evocato un mondo da soggiogare. Il rispettoso timore per ciò che oltrepassa in potenza la potenza dell'uomo cede il posto all'*idéa* che, vista come esemplare, serve per ordinare e soggiogare quanto un tempo era venerato e temuto. All'invocazione che scongiora subentra la visione tranquilla che guarda le cose a partire da un ordinamento, in cui è leggibile la delimitazione dello spazio (*chóra*) che ha ospitato la nascita del mondo. L'irrazionale che trascende l'ordine dei limiti pre-posti è rifiutato. I *péras* oscurano progressivamente il senso custodito dall'*ápeiron* fino a determinarne l'oblio.

All'incertezza angosciata, al sacro ritegno, al desiderio oscuro di avvicinamento, ma altresì di distanza, che il mito primitivo e la tragedia greca avevano espresso e significato nel numero, subentra la conoscenza sistematica secondo cause, la posizione di limiti mediante concetti e numeri che, come forme di difesa, sono forse le più sottili ma anche le più possenti. L'uomo abbandona la sua dimora nel *lógos*, perché ormai possiede la *logica*, e con la logica la matematica.

La lingua numerica della matematica e quella grammaticale dei nomi hanno in fondo la stessa struttura. Mediante nomi e numeri l'intelletto platonico-aristotelico conquista un potere sul mondo, anche se la parola continua a nominare *tò Agathón* o *hè Enérgheia*. Il doppio significato della parola "evocare (*beschwören*)", che vuol dire sia "costringere" sia "invocare", "supplicare", può chiarire il senso di quell'atto misterioso mediante il quale l'uomo delle origini passa dal rispetto e dal sacro timore della *phýsis* al dominio della natura ridotta a estensione visibile e misurabile.

Il numero greco nell'espressione platonico-aristotelica è già *matematico*, cioè anticipante un ordine, uno schema del mondo, ma non è ancora un numero nel senso in cui lo concepisce il pensiero moderno, perché è ancora sensibile e aderente allo spazio visivo che si offre all'occhio umano. L'*ápeiron* di Anassimandro, per esempio, non è designato da alcun "numero" in senso platonico-aristotelico, perché non ha alcuna grandezza apprezzabile, non si lascia vedere (*ideîn*) in

alcun limite, né si trattiene in alcuna misura; come tale è senza misura, e l'anti-forma è *tò mè hón*, come il blocco di pietra da cui lo scalpello non ha ancora tratto la statua.

Sulla traccia di questo esempio si può comprendere che cosa distingue la matematica platonico-aristotelica da quella propriamente moderna. La prima assume il numero come una *grandezza* visibile e non come una *relazione* o una *funzione* astratta. Per questo l'aritmetico si lascia tradurre nel geometrico, e il geometrico in una circoscrizione dell'esteso e non in un sistema di rapporti. Euclide chiama "lati (*pleuraî*)" i fattori di un prodotto, e la linea "lunghezza senza larghezza (*mêkos aplatés*)".⁵ Per la matematica moderna simili definizioni suonerebbero grossolane, mentre per la matematica greca, circoscritta nello spazio visualizzabile, erano invece definizioni eccellenti.

Come limite finito che esprime una grandezza finita, il numero antico si trattiene presso quelle unità delimitate e concrete che si offrono allo sguardo fisico. Per questo l'antichità conobbe solo i numeri *naturali* (positivi e interi) rifuggendo dallo zero e dal numero negativo. In una matematica visualistica lo zero come numero è irrappresentabile, così come una dimensione negativa che *significa* qualcosa, ma non *è* qualcosa.

Quando si trattò di commisurare il lato del quadrato con la sua diagonale o di misurare l'area del cerchio si ebbe nella matematica greca la prima occasione di separare il concetto di *numero* da quello di *grandezza*. Il numero irrazionale che si offriva ($\sqrt{2}$, π) apparve come qualcosa di inquietante, quasi si fosse nelle prossimità di scoprire un pericoloso mistero. Così almeno traspare da un antico racconto, ripreso anche da Giamblico e da Clemente Alessandrino, secondo i quali chi divulgò il segreto dell'irrazionale perì in un naufragio "perché l'inesprimibile e il senza volto deve sempre restar celato".⁶

Questo rifiuto del numero irrazionale, che per l'antico Greco distruggeva la serie dei numeri interi in cui era raffigurato l'ordine cosmico in sé perfetto, fu superato da Platone che a questo proposito scrive:

Noi Greci sosteniamo che non si devono fare ricerche sul dio sommo e sul cosmo intero, e che nemmeno si deve ficcare il naso nelle sue faccende alla ricerca di eventuali cause, perché ciò costituirebbe

un'azione irrispettosa. Io però sono convinto che a fare il contrario non si sbaglierebbe affatto, perché ritengo che se una conoscenza è in sé buona e vera, utile allo Stato e sicuramente gradita al dio, in nessun caso sarebbe lecito tenercela per sé. [...] Mi riferisco al problema dei rapporti fra grandezze commensurabili e incommensurabili e a quello della definizione della loro natura. Questo va assolutamente affrontato e risolto se non si vuole essere squalificati come uomini. Dunque, Clinia, a mio giudizio sono proprio queste le questioni che i giovani dovrebbero imparare, e l'apprenderle non recherebbe danno e non costerebbe fatica se si legassero al gioco, anzi procurerebbero un sicuro vantaggio senza alcun rischio per il nostro Stato. Pertanto se queste discipline risultano avere le caratteristiche suddette è logico accettarle, se invece sembrano non averle, sarebbero da rifiutare. Insomma, ospite, vogliamo mettere queste nozioni fra le necessarie, perché non si lascino dei vuoti nella nostra trattazione delle leggi?⁷

La matematica visualizzante e visualizzata del mondo greco non è ingenuità primitiva o infanzia scientifica, ma è consapevolezza che la verità è della natura (*phýsis*) e che l'uomo può parteciparvi solo se dispone il proprio sguardo, il proprio *ideîn*, a quanto essa concede e fa apparire. Certo, anche lo schema matematico dei Greci è una costruzione aprioristica dell'uomo che pone ordine a quanto nel disordine inquieta, ma per il Greco l'apriorismo matematico non è ipotetica costruzione gnoseologica, ma solido impianto metafisico che ha la sua sede nell'iperuranio e che, visto *un tempo* dall'anima, *ora* consente a quest'ultima di conoscere tutte le cose.⁸

Per il Greco la matematica è l'ordine della natura e non l'ordine che l'uomo assegna alla natura. Fare matematica, per il Greco, significa allora cogliere quanto la natura (*phýsis*) offre alla visione (*ideîn*), e non costringere la natura in una serie di ipotesi aprioristicamente costruite dall'uomo. In Grecia quindi c'era la *matematica*, ma non il *matematicismo*, ossia l'assorbimento della natura in un sistema concettuale astratto e precostituito dall'uomo, in cui gli elementi sensibili e visualizzabili cessano di avere rilevanza per sé, per acquistarne una proporzionale alla loro traducibilità in entità matematiche non sensibili e non visualizzabili.

La desensibilizzazione e la devisualizzazione del mondo non è l'affermarsi di una nuova tendenza, in quell'avvicinarsi di fenomeni culturali che caratterizzano e distinguono le varie culture, ma risponde a precise esigenze sorte con l'età

moderna che, impegnata nella ricerca delle condizioni che possono garantire l'autosufficienza del *regnum hominis*, deve concepire le cose in modo che siano suscettibili al dominio dell'uomo, che si esercita teoricamente e praticamente in maniera assoluta solo in un mondo concepito secondo formule matematiche. Infatti la volontà umana, impotente a suscitare processi vitali, è onnipotente nell'ordinare movimenti meccanici, nei quali tutta la natura si risolve quando sia ridotta in formule matematiche.

Nasce da qui la *mathesis universalis*, in cui l'essenza di tutte le cose è ricondotta alla loro costituzione matematica. La conseguenza è che l'essere, che la speculazione medioevale aveva ricondotto a intelletto e volontà,⁹ nell'epoca moderna si manifesta come *mathesis* prodotta dall'intelletto al servizio della volontà.

Questo indirizzo è pienamente dichiarato dalla corrente razionalista della filosofia moderna, che, a partire da Cartesio, vuole riportare la filosofia a procedimento matematico, fino a disegnare con Spinoza un'*ethica ordine geometrico demonstrata*.¹⁰ Ma è altrettanto evidente nella corrente empirista i cui autori accentuano sì il valore dell'esperienza sensibile, ma alla sola condizione di poterla sempre interpretare con proposizioni matematiche. Non a caso la riduzione della varietà *qualitativa* dell'esperienza sensibile a differenza esclusivamente *quantitativa* è un principio indifferentemente accolto sia dal razionalista Cartesio che dall'empirista Locke. Ciò che importa a entrambi, infatti, non è lo svelamento dell'essenza della natura (*alétheia*), ma la sua riducibilità allo schema matematico anticipato (*máthema*) come strumento idoneo al suo dominio.

Decisivo in questo senso è stato Cartesio, la cui geometria non consiste tanto nell'introduzione di un *nuovo metodo* o di una nuova intuizione nell'ambito della geometria tradizionale, ma nel concepimento di una *nuova idea di numero* che non si appoggia a espedienti ottici, né a tratti visualizzabili e visualizzanti. In questo modo la matematica del finito è superata, e l'analisi dell'infinito è un fatto compiuto. Al posto dell'elemento sensibile della superficie e del segmento concreto appare l'elemento astratto del punto non visualizzabile, perché determinato da un gruppo di numeri puri

coordinati. Al concetto di grandezza e di dimensione sensibile subentra il valore relazionale variabile del luogo nello spazio. Al numero come pura *grandezza*, legato alla presenza corporea di un oggetto particolare, si sostituisce il numero come pura *relazione*, e quindi come *funzione*.¹¹

Con il concetto di “funzione” tutte le cose si lasciano identificare non per quello che *sono*, ma per l’equivalenza, l’interscambialità dei ruoli in cui *fungono*. La funzionalità viene a essere il senso decisivo di tutte le cose, che non è più necessario nominare perché è sufficiente assumerle nella simbolica astratta che dice: “y” è funzione di “x”, ossia: $y = f(x)$.

Così interpretata, la conoscenza matematica non rinvia più, come in Platone, a un altro mondo, ma rappresenta le cose del mondo nel quale viviamo, per la funzione che assolvono e per lo scambio reciproco in cui si dispongono. La conoscenza *trascendentale* diventa *funzionale*, diventa cioè strumento pratico di osservazione in funzione della previsione che anticipa ogni possibile senso del reale.¹² Dalle “cose matematiche (*tà mathémata*)” greche si è così passati alla *mathesis universalis*, in cui la realtà si risolve nella funzione matematica che la esprime, e quindi nella soggettività umana che, nel predisporla, la anticipa come senso ultimo e inoltrepassabile.

¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 53-82.

² M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 93.

³ Ivi, p. 74.

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787); tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Prefazione alla seconda edizione (1787), pp. 18-19 (corsivo mio).

⁵ Euclide, *Gli elementi di Euclide e la critica antica e moderna*, Zanichelli, Bologna 1930-1935.

⁶ Le testimonianze in proposito sono reperibili in Giamblico che, ne *La scienza matematica comune*, in *Il numero e il divino*, Rusconi, Milano 1995, cap. 25, p. 155, scrive: “Dicono che Ippaso era un pitagorico, e che sarebbe perito in mare come empio per aver divulgato la sfera che egli per primo aveva costruito con dodici figure pentagonali”. Mentre, nella *Vita pitagorica*, Laterza, Bari 1973, §§ 246-247, riferisce: “Dicono che colui che per primo divulgò la natura della commensurabilità e dell'incommensurabilità a uomini che non meritavano di essere messi a parte di queste conoscenze, venne in tal odio agli altri pitagorici, che questi non solo lo cacciarono dalla comunità, ma anche gli

costruirono un sepolcro come se fosse morto, lui che una volta era stato loro amico. Altri aggiungono che anche la divinità si adirò con quelli che avevano divulgato la dottrina di Pitagora, e che colui che rese noto come la figura dell'icosagono, cioè del dodecaedro, che è una delle cosiddette cinque figure solide, si può inscrivere in una sfera, però in mare per la sua empietà". Dal canto suo Clemente Alessandrino, in *Stromata*, II, 364, 27, in O. Stählin (a cura di), *Griechische-christliche Schriftsteller*, Berlin 1972, scrive: "Dicono che il pitagorico Ipparco [*sic!*], colpevole di aver divulgato con gli scritti la dottrina di Pitagora, fu bandito dalla comunità, e che gli fu fatta una stele funebre come se fosse morto".

⁷ Platone, *Leggi*, Libro VII, 820 c-821 b. Considerazioni analoghe si trovano nel *Teeteto*, 147 d-148 b, nel *Politico*, 266 b, e nel *Timeo*, 31 c-32 d, 47 a-b.

⁸ Si veda, a questo proposito, la teoria dell'anamnesi esposta da Platone nel *Menone*.

⁹ Cfr. Parte V: "Lo smarrirsi dell'essere in intelletto e volontà".

¹⁰ B. Spinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677); tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959.

¹¹ Si veda in proposito l'ottimo lavoro di W.R. Shea, *The magic of numbers and motion. The scientific career of René Descartes* (1991); tr. it. *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Bollati Boringhieri, Torino 1994, e in particolare il capitolo 3: "La svolta nelle discipline matematiche", pp. 46-81.

¹² Si veda in proposito H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, Los Angeles 1951; tr. it. *La nascita della filosofia scientifica*, il Mulino, Bologna 1961, in particolare il capitolo 16: "La concezione funzionale della conoscenza".

44.

Causalità e destino

Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia. [...] Di fatto chi prova un senso di meraviglia riconosce di non sapere. [...] Ma per sapere, occorre acquisire la scienza delle cause. Infatti, diciamo di conoscere una cosa quando riteniamo di conoscerne la causa.

ARISTOTELE, *Metafisica*, 982 b-983 a.

Alla formazione del numero come espressione matematica concorrono, come si è visto, il concetto di limite e di necessità. Quest'ultimo, come il precedente, subisce una profonda trasformazione nella traduzione occidentale della parola, che segna il passaggio dalla necessità del *destino*, che sta al di sopra degli uomini e degli dèi, alla necessità *causale* che trae la sua forza cogente dall'ipotesi matematica nel cui ambito è predisposta.

Il carattere ipotetico della necessità causale, che tanto impiego aveva trovato nelle costruzioni teologiche medioevali e moderne, che dal mondo, tramite la *via causalitatis*, giungevano a Dio, è stato indicato per la prima volta da Hume, per il quale il rapporto causale non è un contenuto dell'esperienza, perché quest'ultima è in grado di attestare solo un rapporto di successione tra due fenomeni (*hoc post hoc*), non un rapporto di dipendenza necessaria (*hoc propter hoc*). Gli enunciati causali sono solo il frutto di quella credenza

che nasce in presenza del ripetersi costante della successione empiricamente attestata. Scrive in proposito Hume:

Quando guardiamo intorno a noi verso gli oggetti esterni e consideriamo l'operazione delle cause, non riusciamo mai, nei singoli casi, a scoprire qualche potere o connessione necessaria, cioè una qualche qualità che legghi l'effetto alla causa e che renda l'uno un'ineffabile *conseguenza* dell'altra. Noi troviamo soltanto che l'uno, presentemente, di fatto *segue* l'altra. L'impulso di una palla di biliardo è seguito dal movimento nella seconda palla. Questo è tutto quello che appare ai sensi *esterni*. La mente non prova alcun sentimento o impressione *interna* da questa successione di oggetti; per conseguenza, non c'è, in alcun singolo particolare caso di causa ed effetto, cosa alcuna che possa suggerire l'idea di potere o di connessione necessaria.¹

Non più suffragata dall'esperienza, la necessità causale viene pensata da Kant come categoria soggettiva, indispensabile per fondare la costruzione dell'esperienza fisico-matematica, a cui si arresta l'intelletto umano in quanto organo della *mathesis universalis*.²

Esclusa dall'esperienza e compresa nella soggettività, la successione causale è pensata nell'ambito delle ipotesi che non si lasciano giudicare in ordine alla verità, ma in ordine all'utilità che offrono nell'interpretazione dell'esperienza. In questo contesto il presentarsi di ipotesi più utili e più vantaggiose, per il maggior numero di fenomeni che sono in grado di spiegare e per il minor impiego di operazioni richieste nell'esecuzione del processo esplicativo, sancisce non solo la non verità del rapporto causale, ma anche la sua inutilità. Fu quanto puntualmente avvenne con la microfisica del XX secolo che, all'interpretazione *causale* della natura, sostituì l'interpretazione *statistica* che, privando la causalità del suo carattere di *necessità*, la dissolse nell'*implicazione probabilistica*, che risulta dalla percentuale maggiore dei comportamenti dello stesso segno che intervengono in un processo.

Le conclusioni a cui è giunta la fisica atomica hanno confermato l'osservazione humiana secondo la quale l'ordine causale (*hoc propter hoc*), che noi attribuiamo all'universo, deriva dall'esperienza dell'ordine temporale (*hoc post hoc*) a nostra disposizione. L'irreversibilità del tempo, dove il *prima* precede il *poi*, fa nascere l'idea dell'irreversibilità del rapporto

causale, dove la *causa* deve precedere l'*effetto*. L'irreversibilità dei processi fisici è valutata sull'irreversibilità dei processi temporali, per cui l'ordine causale dell'universo altro non è se non il riflesso dell'ordine temporale della nostra esperienza.

Ma che le cose vadano così è un'abitudine del nostro modo di pensare, un'abitudine che crede in qualcosa che non ha mai verificato. La fisica atomica, nel tentare questa verifica, è giunta a sconfessare la credenza nell'irreversibile necessità causale, e ha tradotto la relazione "se... allora sempre" in cui si raccoglie il principio di causalità, in un "se... allora in una certa percentuale", il che equivale a sconfessare la necessità cogente del principio e dei risultati acquisiti col suo impiego.

Fu il fisico viennese Ludwig Boltzmann³ a scoprire che il principio di irreversibilità dei fenomeni fisici non si fonda sulla necessità causale, ma è l'esito di considerazioni statistiche. Nessuno ignora che la quantità di calore in un corpo è in relazione al moto delle sue molecole, per cui tanto maggiore è la velocità media di queste, tanto maggiore è la temperatura. Da questo principio discende che quando un corpo caldo viene a contatto con uno freddo si ha una collisione tra le loro molecole. Può allora accadere che una di esse, colpendo una molecola più veloce, perda la propria velocità e renda l'altra più rapida e viceversa. Il risultato statistico della serie degli urti ha come esito che il corpo più caldo cede il calore al corpo più freddo. Si tratta di un esito che non è regolato dalla necessità causale, ma è il risultato di una percentuale statistica.

Se le conseguenze pratiche dell'interpretazione statistica delle leggi di natura sono trascurabili, le conseguenze teoriche appaiono alquanto rilevanti, perché quella che prima era considerata una legge assoluta di natura ha finito per rivelarsi una mera legge statistica, non *incontrovertibile*, ma solo altamente *probabile*. La possibile estensione del *carattere ipotetico* a tutte le leggi di natura determina la scomparsa di ogni principio strettamente causale e quindi il dissolvimento di ogni forma di sicurezza che l'uomo, nel corso dei tempi, ha connesso a questo principio. L'interpretazione statistica delle leggi della natura e il calcolo delle probabilità riducono infatti la presunta onnipotenza dell'uomo, e riconferiscono primato alla natura come *vis activa* e imprevedibile, come *cháos* che

nessun principio riesce a ridurre a *kósmos* ordinato da leggi rassicuranti.

La ricerca dei nessi causali ha rappresentato una forma di difesa nei confronti dell'imprevedibilità degli eventi a cui gli uomini soccombevano per volere del *destino*. La tragedia greca, che pensa il destino al di sopra degli uomini e degli dèi, presenta le sue decisioni come irrevocabili, e la serie degli accadimenti che ne derivano come regolati da una necessità così rigorosa da rendere inutile la preghiera degli uomini. Euripide, in un frammento dell'*Ipsipile*, pone il problema con estrema chiarezza:

O pensieri mortali, o vano errare
degli uomini, che fanno essere a un tempo
e il destino e gli dèi. Perché se c'è
il destino, che bisogno c'è degli dèi?
E se il potere è degli dèi, il destino
non è più nulla.⁴

Ma proprio la tragedia tenta una prima razionalizzazione del destino, una sorta di spiegazione che ne riduca l'arbitrarietà imprevedibile, e la trova nel contesto esistenziale della *colpa* e della *pena*, che connette in un rapporto consequenziale così rigido da non conoscere alcuna limitazione, nemmeno la morte. La morte del colpevole (*aítios*), infatti, non arresta l'effetto della colpa, che è causa (*aitía*) delle pene delle generazioni future. La successione triadica della tragedia greca rappresenta il primo tentativo di seguire in un tempo più lungo quel rapporto di causa-effetto, nella forma di colpa e pena, che lo spazio ristretto del presente non consente di verificare. Nell'ignoranza della causa-colpa (*aitía*) l'apparire dell'effetto-pena è incomprensibile, la sua comparsa è senza ragione, è mistero incomprensibile del fato, è destino imperscrutabile.

Se è possibile ipotizzare l'origine dell'idea di destino nell'ignoranza delle cause, con il potenziamento del valore della relazione causale è possibile pensare la ricerca delle cause come difesa nei confronti dell'imprevedibilità del destino. In fondo il determinismo causale presenta gli stessi caratteri del destino. È cieco e non realizza disegni, non odia né favorisce gli uomini, non ha scopi futuri, ma oltrepassa il passato e il futuro in un presente che ripete se stesso, in ottemperanza a una legge che non consente deroghe né

eccezioni.

La differenza è che la legge non è al di sopra degli uomini e degli dèi, ma è conosciuta, anzi posta, dagli uomini come valida anche per gli dèi. Dopo aver anatematizzato “il gran libro della natura”, Galileo osservava che se la conoscenza posseduta da Dio *extensive* (quanto al numero delle cose conosciute) supera quella posseduta dall’uomo, *intensive* (quanto al modo di conoscere le cose conosciute) è identica.⁵

Conoscere la causa significa prevedere l’effetto, prepararsi al suo evento, sottrarsi all’accadimento imprevisto, ridurre il timore, placare l’ansia in un sapere che sa di sé e del corso immutabile delle cose. Se l’immutabilità del volere del destino intimorisce l’uomo, l’immutabilità del corso delle cose, che non derogano dalla legge causale pre-posta alla comprensione del loro accadimento, lo rassicura.

Per Eraclito erano le Erinni, donne furibonde e avidi di vendetta, a controllare il corso inquieto della natura: “Il sole non oltrepasserà le sue misure, perché altrimenti le Erinni, ministre di *Dike*, lo ricondurrebbero nella sua orbita”.⁶ Per Democrito, secondo la testimonianza di Aristotele, la natura è regolata dal determinismo rigoroso della causalità, per cui “Nulla avviene a caso, ma esiste una causa determinata di tutte le cose che noi diciamo prodursi spontaneamente o per caso”.⁷

Le due posizioni non esprimono semplicemente due diverse interpretazioni della natura, ma nella loro successione cronologica indicano un tragitto che, dall’inquietudine propria di chi si pensa deciso dal destino, conduce alla quiete di chi sa che “nulla avviene a caso”, perché conosce la legge secondo cui tutto avviene. Il desiderio di superare l’inquietudine generata dall’imprevedibile dischiude quel cammino che non a caso si conclude nell’*ataraxía* e nell’*aponía*, nella quiete della mente e del corpo di cui parlano gli stoici.

La vendetta di cui sono avidi le Erinni della mitologia greca e la giustizia di cui sono ministre confermano il contesto esistenziale da cui ha preso le mosse la ricerca della causa. La vendetta pensata come legge (*lex Talionis*), quindi come espressione di giustizia, pareggia le offese nella modalità della causa e dell’effetto, che poi ritroviamo nella consequenzialità rigorosa della colpa e della pena. Il principio: *causa æquat*

effectum può essere capito solo se si considera che la pena non può essere né maggiore né minore della colpa, perché altrimenti non si seguirebbero i dettami di giustizia.

Infine la relazione causale *precede* l'effetto proprio come è necessario che la colpa sia commessa *prima* che venga comminata la pena. In questo modo si connette il concetto di *tempo* con quello di *causa* e lo scorrere del tempo rappresenta il corso della giustizia. Le Erinni sono infatti nate dal sangue di Urano caduto su Gaia perché Crono (il tempo?) vendicò l'ingiustizia del padre verso i figli, castrandolo. Così, vendetta e retribuzione, colpa e pena, giustizia e tempo compaiono nel mito come quelle figure che verranno definitivamente assestate dal pensiero razionale nella semplice e al tempo stesso potente relazione di *causa* ed *effetto* che fornirà a ogni cosa il suo fondamento, la sua spiegazione, la sua causa, la sua ragion d'essere.

Comincia il tempo della filosofia come *ricerca delle cause*, dove l'efficienza, la finalità, la materia e la forma offriranno, come vuole il testo di Aristotele, la *ragione* di ogni ente,⁸ mentre l'essere, che non ha né causa né ragione, né spiegazione, né fondamento, si assenta da un pensiero che ha dimenticato il senso sfuggente del destino per la ricerca controllata della causa.

L'opposizione destino-causalità è, fra le antitesi, quella che maggiormente ha tormentato l'umanità nel suo pensarsi già decisa o in grado di decidere tutte le cose. Ogni lingua, anche se ha già conosciuto la scienza e l'impostazione causale del pensiero, possiede un certo numero di parole adombrate dal senso del destino, tali sono: "sorte", "fatalità", "caso", "predestinazione", "vocazione". Sono cifre, non concetti. Su di esse gravita un'immagine del mondo che non è l'immagine che l'uomo s'è razionalmente costruito. Il destino sfugge alla logica della ragione che l'idea di causalità sostanzia, mentre alla causalità sfugge il senso del mistero che il destino gelosamente custodisce.

Nell'idea di destino si manifesta la nostalgia cosmica di un'anima che ha perduto la sua patria ed erra in paesi stranieri, in cui pure trova mezzi di sussistenza e ragioni per vivere, ma non senso. All'idea di destino non v'è anima che possa sottrarsi, per quanto senso pratico possieda e per quanta

potenza tecnica possa disporre il suo intelletto. Vi sono dei momenti in cui ogni causalità del mondo esteriore risulta sconvolta, e prepotente s'impone l'esigenza di un senso che nessun impianto causale è in grado di soddisfare, perché in gioco non è la *ragione* (la causa) di un evento, ma lo stesso *e-venire* degli eventi.

Allora l'angoscia provata dall'uomo di fronte al destino, e sopita da quella rete di rigorosi rimandi causali che avrebbero dovuto spiegare ogni cosa, riappare più tragica in quell'assenza di senso che si determina quando la ragione, abituata ormai a spiegare il *come* di tutte le cose, tace impotente di fronte al *perché* del loro accadimento. "Perché in generale c'è qualcosa e non piuttosto il nulla?"⁹ Qui, per rispondere non basta indicare la *causa* di ogni cosa, qui la domanda chiede che *senso* ha l'esserci di ogni cosa con o senza la sua causa. Perché il suo accadere invece del suo astenersi?

Se la legge causale è un vincolo che l'angoscia dell'uomo impone all'originario *phyeîn* della *phýsis*, se è una profonda difesa dell'uomo che tenta di controllare, mediante il potere del concetto, il tormentoso enigma dell'e-venire di tutte le cose, l'enigma si fa ancora più assillante per un intelletto ormai dominatore, che dal senso di questo enigma si sente contraddetto. Per risolvere l'enigma non basta ricondurre le cose alle loro cause, dando così a ciascuna il proprio nome, anche se per le arti magiche primitive chiamare qualcosa con il suo nome significava esprimere potere su di esso.

Un tempo si dominavano le potenze malvagie chiamandole con il loro nome, si indeboliva o si uccideva il proprio nemico eseguendo certi procedimenti magici sul suo nome. Con la nascita della scienza queste estrinsecazioni primordiali dell'angoscia primitiva riappaiono in quella tendenza volta a eliminare quanto risulta inafferrabile alla concettualità intellettuale, che esprime la sua potenza nominando tutte le cose secondo la quantità. Respinto così l'inaccessibile, la scienza riduce la natura alla propria immagine logica, e la filosofia seguì la scienza nella creazione di un'immagine meccanicista e rigorosamente determinista del mondo.

Con la necessità logica in possesso dell'uomo ci si difese dalla necessità del destino, con la magia della concettualità dalla magia del mistero, il cui volto inaccessibile ha generato

nel pensiero aurorale un timoroso rispetto, e nel pensiero moderno un'angosciata e perciò prepotente reazione. Alla *contemplazione* del primo è subentrata la *volontà* del secondo di assoggettare, di meccanizzare, di disarmare. Ma il destino (*Geschick*) che destina ogni evento, la cui successione compone la storia (*Geschichte*), destina anche quell'evento, la ragione scientifica, che tenta la soppressione del destino e del mistero in esso racchiuso.

Questa terminologia heideggeriana, che richiama il linguaggio religioso, non deve far pensare alle porte dell'inferno che non prevarranno (*portæ inferi non prævalebunt*), perché qui l'inferno non è l'antitesi, ma il volto attuale del destino, ciò che il destino lascia essere di sé in occasione del suo assentarsi: l'assenza di senso e quindi la domanda che lo richiede.

Raccogliendosi in questa domanda, la filosofia può riprendersi dall'alienazione in cui è caduta quando, nell'*epoca* della nascita e del trionfo della scienza, che ha coinciso con l'*epoché* o sospensione della manifestazione dell'essere, s'è presa cura della sorte o destino (*Geschick*) della ragione scientifica, invece che della sorte o destino dell'essere.

¹ D. Hume, *An enquiry concerning human understanding* (1758); tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere*, Laterza, Bari 1987, vol. II, Sezione VII: "Dell'idea di connessione", p. 69.

² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787); tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, Parte II, I: "Analitica trascendentale", §§ 10-12.

³ L. Boltzmann, *Vorlesungen über Gastheorie* (1896-1898), in *Wissenschaftlichen Abhandlungen*, Leipzig 1909.

⁴ Euripide, *Ipsipile*, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Sansoni, Firenze 1970, fr. 3.

⁵ G. Galilei, *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*, in *Opere*, Barbera, Firenze 1929-1934, vol. VII, p. 700.

⁶ Eraclito, fr. B 94.

⁷ Democrito, fr. A 68.

⁸ Aristotele, *Metafisica*, Libro I, 983 a, 24-26: "È indispensabile acquisire la scienza delle cause prime, infatti diciamo di conoscere una cosa quando riteniamo di conoscerne la causa prima".

⁹ Cfr. il capitolo 4: "La domanda filosofica in Heidegger e Jaspers".

45.

Bacone e il *regnum hominis*

Se un uomo riuscisse a compiere, non un'invenzione particolare, anche se di grande utilità, ma ad accendere una nuova luce nella natura, una luce che col suo stesso sorgere illumini le regioni della realtà contigue a quelle già esplorate, e poi, sempre più innalzandosi, potesse svelare e chiarire i segreti più riposti, costui sarebbe veramente il propagatore del dominio dell'uomo sull'universo, il vero difensore dell'umana libertà, il soggiogatore della necessità.

F. BACONE, *Sull'interpretazione della natura. Prefazione* (1603), p. 125.

Lo sviluppo della ragione scientifica avviene in conformità al disegno umanistico che prevede la riduzione del mondo a misura d'uomo. Il disegno era stato preparato dalla speculazione medioevale che, costruitasi sul discorso biblico, dominato dal *volontarismo* di Dio che crea il mondo e dell'uomo che, per comando di Dio, lo sottomette, aveva ridotto l'essere a dimensioni intellettualistiche e volontaristiche.¹ Da *phýsis* originaria, l'essere era così divenuto *notio entis* o *ratio communissima*. Come pura concettualità poteva essere ordinato in sistema e quindi dominato con i principi del sistema stesso, quale il principio di non contraddizione che garantisce

l'entità dell'ente e il principio di causalità che ne garantisce le condizioni prime e seconde della sua esistenza. In questa cura per l'ente, che si vuol garantire a ogni costo, traspare la dimensione volutaristica che vuole il mondo e la sua stabilità. La precarietà delle cose del mondo, la loro contingenza, il loro divenire, prima di significare il punto di partenza per la dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio, esprimono l'angoscia dell'uomo medioevale per la possibile nientificazione del mondo. La dimostrazione dell'esistenza di Dio è l'evocazione di Colui che, avendo tratto il mondo dal nulla per concederlo all'uomo, è l'unico in grado di trattenerlo dal pericolo estremo.

Intellettualità e volutarismo hanno un unico intento: eliminare la contraddizione del mondo per garantire la stabilità al soggiorno dell'uomo. Il *concipere* è in funzione del *capere*, la *contemplatio* è in funzione della *fruitio*. Il fatto che l'una e l'altra si rivolgano a Dio, *Summum Bonum*, e non al mondo, è solo perché Dio è il garante di tutte le cose buone di questo mondo a cui l'*appetitus* si rivolge.

La conferma di questa cura dell'uomo per il mondo, che cresce all'ombra di un discorso che sembra parlare solo di Dio, la si ha nell'età moderna quando la cura, diventando più manifesta, non cessa, nel suo affermarsi, di cercare la propria giustificazione in motivazioni religiose. Illuminante a questo proposito è la speculazione di Bacone che, nell'esprimere un'incondizionata fiducia nelle possibilità della scienza al fine di migliorare la condizione dell'uomo, offre un programma sostanzialmente privo di concreti e convincenti risultati scientifici, ma fortemente animato dalla convinzione, secondo la quale, la trasformazione scientifica del mondo al servizio dell'uomo non è qualcosa che sta per accadere, ma qualcosa che si *deve* far accadere, qualcosa che assume la tonalità morale del compito da eseguire religiosamente, come si conviene in presenza di un comando divino. Questo almeno è il senso che in tutta evidenza traspare dalle espressioni con cui Bacone chiude il suo *Novum Organum*:

In seguito al peccato originale, l'uomo decadde dal suo stato di innocenza, e dal suo dominio sulle cose create. Ma entrambe le cose si possono recuperare, almeno in parte, in questa vita. La prima mediante la religione e la fede, la seconda mediante le tecniche e le scienze. In

seguito alla maledizione divina, il creato non è diventato interamente e per sempre ribelle: in virtù di quella massima “guadagnerai il tuo pane con il sudore della tua fronte” (*Genesi*, 3, 19) attraverso molte fatiche (non certamente con le dispute o le oziose cerimonie della magia) finalmente è costretto a dare il pane all'uomo e cioè è costretto agli usi della vita umana.²

Quando il progetto scientifico è iscritto in un programma religioso, la sua realizzazione non conosce limiti ed è capace di creare dei martiri come Bruno e Galileo. In Bacone crea il profeta, che per le sue opere sceglie titoli come *Instauratio magna*, *Novum Organum*, *Parasceve*, *New Atlantis*, carichi di simbolismo cristiano e di aperta polemica con la speculazione greca incolpata di “profanazione”:

Le accuse che ho rivolto a tutti costoro (cioè a Platone, ad Aristotele e a molti altri pensatori antichi e moderni) non sono ancora all'altezza della loro colpa mostruosa (*pro ipsorum santissimo reatu*).³

Se si trascura il movente religioso che sollecita e anima il programma scientifico di Bacone, risulta incomprensibile l'ostilità per Aristotele che viene addirittura paragonato all'Anticristo⁴ e accusato, insieme a Platone, di superbia intellettuale per aver tentato la conoscenza della natura con le sole risorse della propria mente.⁵ L'incomprensione aumenta quando si considera che il concetto baconiano di “forma”, introdotto come fondamento della nuova scienza, in nulla differisce da quello aristotelico, ma sembra ripreso pari pari dalla *Fisica* dello Stagirita. Ma allora che cosa intende Bacone quando, parlando di Platone e di Aristotele, afferma che nessuna accusa può essere adeguata al loro mostruoso delitto (*pro ipsorum santissimo reatu*)?

La risposta è semplice e si lascia comprendere solo presupponendo la convinzione religiosa che la anima. La speculazione di Platone e di Aristotele era sterile in ordine alla trasformazione e al dominio delle cose, e pertanto costituiva il maggior ostacolo alla realizzazione della promessa di Dio. In quanto fine a se stessa, in quanto “pura teoria”, la filosofia platonico-aristotelica si era espressa nello sforzo presuntuoso di trarre la conoscenza della natura delle cose dalla *propria mente* (deduzione), invece di cercarla pazientemente nel *libro della natura* (induzione). Questo, per Bacone, è peccato di superbia intellettuale, in nulla dissimile da quello compiuto dai

nostri progenitori quando pretesero di essere come Dio. Di qui la necessità di inscrivere il programma scientifico nell'orizzonte teologico-cristiano, perché, scrive Bacone:

Senza dubbio noi scontiamo la colpa dei nostri progenitori, i quali vollero essere simili a Dio. Noi, loro progenie, vogliamo ancora di più. Creiamo infatti dei mondi, fissiamo leggi alla natura e la signoreggiamo, vogliamo che tutte le cose siano come le brama la nostra fatuità, e non come piace alla divina Sapienza, o come sono realmente nella natura. [...] Imponiamo l'impronta della nostra immagine umana sulle creature e sulle opere di Dio, e non cerchiamo con diligenza di scoprire l'impronta di Dio sulle cose. Non immeritatamente quindi siamo decaduti ancora una volta dal nostro dominio sul creato; e, mentre dopo il peccato originale era rimasto all'uomo un certo potere sulla natura ribelle – poiché essa poteva essere sottomessa e diretta per mezzo di vere e solide tecniche – ora siamo privati quasi completamente anche di questo potere a causa della nostra superbia, avendo noi voluto essere simili a Dio e seguire i dettami della nostra sola ragione. [...] Pertanto, se vi è ancora in noi qualche sentimento di umiltà verso il Creatore, di rispetto e di ammirazione verso le sue opere, se vi è ancora carità verso gli uomini e zelo di diminuire i bisogni e le sofferenze umane; se vi è ancora amore per la verità nello studio delle cose naturali, odio per l'ignoranza, desiderio di purificare l'intelletto; se così è, non bisogna stancarsi di supplicare gli uomini di abbandonare per qualche tempo, o almeno di porre da parte quelle filosofie inconsistenti e assurde che preferiscono le tesi alle ipotesi, che hanno tenuto imprigionata l'esperienza e calpestato le opere di Dio; bisogna supplicarli affinché leggano con umiltà e con una certa riverenza il libro del creato, e si soffermino a meditare su di esso, onde, mondi e purificati, essi possano, in spirito di castità e integrità, liberarsi della mutevolezza dell'opinione. Queste sono le parole e il linguaggio che si sono sparsi fino ai confini della terra, e che non hanno sofferto la confusione di Babele: questo è il linguaggio che devono imparare gli uomini. Non sdegnino essi di prendere in mano l'alfabeto, ritrovando la loro giovinezza e diventando di nuovo simili ai bambini.⁶

Questa lunga citazione vuol essere un esempio di come la scienza, nascendo, pensi se stessa come compito morale, come esecuzione di un comando di Dio, pensi la sua forza conoscitiva come atto di umiltà, come forma di espiatione di quella colpa raffigurata nella superbia intellettuale del peccato d'origine, e infine pensi la sua potenza come un innocente gioco di bambini. Tutto ciò è profondamente giudaico-cristiano. Il mondo greco non aveva pensato l'uomo come *imago Dei*, e neppure aveva pensato alla possibilità che Dio diventasse uomo. La trasformazione del mondo in *regnum hominis*,

operata dalla scienza, è stata tenuta a battesimo dalla religione giudaico-cristiana. La polemica che si scatena, fin dal tempo di Galileo, tra religione e scienza non aveva motivo d'essere, perché la scienza non è altro che la prosecuzione profana del *sæculum* cristiano.

Appartiene alla fondazione baconiana del *regnum hominis* l'idea di *progresso* che la scienza non tarderà ad assumere come direttiva e senso della propria incessante ricerca. A questa idea è da ricondurre sia la critica baconiana alla filosofia antica, in quanto contemplazione sterile e infeconda, incapace di elevarsi a quell'operativismo attivo che, migliorando le condizioni di vita, consente un effettivo progresso all'umanità, sia il primato dell'induzione, che in Bacone non è solo il primato di un metodo rispetto a un altro, ma di una mentalità, la mentalità che, alla contemplazione della verità, preferisce la scoperta di nuove verità che non si ottengono dai sillogismi della propria mente (deduzione), ma dalla ricerca paziente nel libro della natura (induzione). Il paragone con le "vergini infeconde" è abbastanza eloquente in proposito, così come il titolo *De dignitate et augmentis scientiarum* che Bacone assegna a quell'opera che scorge la dignità della scienza nel progressivo incremento del sapere operativo.

Qui non si fatica a scorgere l'origine dell'idea di progresso nel contesto religioso cristiano che, proponendo alla meditazione medioevale la figura dell'*éschaton*, ha dischiuso la prospettiva del futuro. Con Bacone il contenuto escatologico è sottratto alla sua matrice religiosa; l'utopia della *Nuova Atlantide*⁷ si risolve nell'immanenza futura, ma il futuro è stato dischiuso dall'idea escatologica propagata dal cristianesimo.⁸

A questa idea si riferiscono tutte le utopie successive, da quelle scientifiche a quelle rivoluzionarie, alla base delle quali sarà sempre possibile ritrovare l'idea cristiana dell'"uomo nuovo" che abiterà "nuovi cieli e nuove terre". Questi non saranno più proiettati nella trascendenza, ma saranno progettati in un futuro immanente che non è da *attendere*, ma da *realizzare*, in conformità al principio operativistico del progressivo dominio dell'uomo sulla natura che Bacone aveva assegnato come scopo alla scienza, dopo averlo dedotto dall'insegnamento biblico. Nell'inaugurare la rivoluzione

scientifica Bacone osservava che: “La ricerca delle cause finali è sterile al pari di una vergine infeconda che non partorisce nulla o partorisce mostri latranti”.⁹ Due secoli dopo, nell’auspicare la rivoluzione sociale, P.-J. Proudhon dirà che:

La ricerca delle cause prime e delle cause finali è eliminata dalle scienze economiche e dalle scienze naturali. L’idea di Progresso rimpiazza nella filosofia quella di Assoluto. La rivoluzione succede alla rivelazione.¹⁰

La realizzazione del programma baconiano non poteva trovare esecutori più fedeli. Infatti, anche se in Bacone il programma era colmo di speranza cristiana e l’attesa era originariamente volta al regno di Dio, ciò che in effetti si stava preparando era, alla fine, il *regno dell’uomo*, di quell’uomo che, proprio a partire da Bacone, ha cominciato a considerarsi creatore del proprio mondo e del proprio futuro. Del resto, una volta obliato il senso dell’essere e il significato della sua trascendenza nei confronti dell’ente, che cosa poteva restare come assoluto se non il progresso nell’ordine della manipolazione dell’ente, ridotto a cosa da utilizzare a esclusivo vantaggio dell’uomo? Da Bacone in poi sarà questo il senso in cui la storia dell’Occidente s’andrà ritrovando.

Per manipolare l’ente e per ridurlo al servizio dell’uomo è necessario tradurlo in termini e rapporti che lo rendano immediatamente assoggettabile alla mente. Tale possibilità è preclusa se si attribuisce alla natura un carattere organico-vitalistico, perché la mente umana non risulta idonea a penetrare e a dirigere il processo della vita, come si poteva facilmente dedurre, ai tempi di Bacone, dal fallimento del tentativo magico di padroneggiare l’energia primordiale supposta presente in tutti gli enti di natura.

Per essere dominata la natura deve offrirsi con un altro volto, con un volto esclusivamente *meccanicistico*, perché se è vero, come diceva Archimede, che l’uomo non sa accrescere di un pollice la propria statura, sa però muovere la terra purché gli si dia un punto d’appoggio. Le trasposizioni meccaniche, infatti, non richiedono altra attitudine se non quella di numerare, pesare, spostare, trasferire in uno spazio matematicamente pre-calcolato.

La concezione meccanicistica della natura, la traduzione dell’ordine qualitativo in ordine quantitativo, l’abbandono delle

cause prime per la cura delle cause seconde empiricamente verificabili, la misurazione del tempo e la determinazione dello spazio si presentano come condizioni pregiudiziali per l'instaurazione del *regnum hominis*, perché solo un mondo che si lascia risolvere in rapporti spaziali o meccanici può ricadere nel pieno dominio della mente umana.

In vista del *regnum hominis*, la *phýsis*, da originaria manifestazione dell'essere, diventa *fisica* espressa da punti, linee e numeri che hanno nel progetto matematico della mente umana la loro comprensione anticipata. Perciò Bacone scrive: "La ricerca sulla natura trova la sua migliore attuazione quando il dato fisico si conclude in quello matematico",¹¹ perché la matematica garantisce quel "sapere che è potere" in grado di ridurre tutte le cose a misura del controllo umano. Da Bacone in poi la matematicità del pensiero si presenterà come quel vincolo capace di unire non solo i più diversi indirizzi filosofici, ma anche le espressioni speculative e le forze produttive e pratiche che caratterizzeranno il volto della civiltà occidentale.

¹ Cfr. Parte V: "Lo smarrirsi dell'essere in intelletto e volontà".

² F. Bacone, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620); tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, Libro II, § 52, p. 795.

³ Id., *Temporis partus masculus* (1602-1603); tr. it. *Il parto maschio del tempo*, in *Scritti filosofici*, cit., p. 117.

⁴ Id., *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623); tr. it. *La dignità e il progresso del sapere divino ed umano*, in *Scritti filosofici*, cit., Libro I, § 25, p. 160. Quest'opera è una rielaborazione e un ampliamento in lingua latina dell'opera: *The two books of proficience advancement of learning divine and humane* che Bacone aveva pubblicato nel 1605 in lingua inglese.

⁵ Id., *Redargutio philosophiarum* (1608); tr. it. *La confutazione delle filosofie*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 408-419, 427-429.

⁶ Id., *Historia ventorum* (1622), in R.L. Ellis, J. Spedding, D.D. Heath (a cura di), *The works of Francis Bacon*, London 1857-1859, in ristampa fotostatica, Fromann, Stuttgart 1962, vol. VII, p. 198. La *Historia ventorum* fa parte della *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam, sive Phænomena universi quæ est Instaurationis magnæ pars tertia*. Il volume contiene una *Prefazione generale*, una *Norma historiæ præsentis* e la *Historia ventorum*. L'intero *Catalogus historiarum particularium secundum capita* che contiene l'elenco di centotrenta "storie particolari" di tecniche di dominio della natura si trova nel *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* (1620) che costituisce la *Premessa* alla terza parte della *Instauratio Magna*, tr. it. *Preparazione alla storia naturale e sperimentale*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 198-199.

⁷ F. Bacone, *New Atlantis* (1627), versione latina: *Nova Atlantis* (1638); tr. it. *La nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici*, cit., pp. 821-865.

⁸ A proposito del “tempo escatologico” si veda U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima* (1987), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 14: “L'anima e le figure del tempo”.

⁹ F. Bacone, *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, cit., Libro I, § 24, p. 158. La critica alle cause finali e formali con riferimento alla metafisica aristotelica ritorna nel Libro II, § 14, pp. 225-232, mentre il paragone con le vergini infeconde ritorna nei *Cogitata et Visa* (1607-1609); tr. it. *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Scritti filosofici*, cit., § 13, p. 381, e ne *La confutazione delle filosofie*, cit., dove ai §§ 53-55, pp. 427-428, si legge: “Alla vostra filosofia io temo che si possa applicare non solo questo verso di Virgilio: ‘Predominano l'infelice loglio e la sterile avena’ (*Georgiche*, I, 154), ma anche quest'altro: ‘Il candido ventre è avvolto da mostri latranti’ (*Eneide*, VI, 75). Infatti la vostra filosofia, vista da lontano, assomiglia a una vergine bella nella parte superiore del corpo: a prima vista è piacevole e attraente, ma quando si discende ai particolari, per esempio al ventre e alle parti della generazione (a quelle parti cioè da cui qualcosa può esser prodotto) allora, invece delle opere e delle azioni (che sono degna e legittima prole della contemplazione) si troveranno mostri urlanti e latranti, famosi per aver spinto al naufragio gli spiriti. Il genitore di questo male è Aristotele, ma la vostra filosofia ne è la nutrice. Egli per diletto e per desiderio di gloria dapprima presentava problemi scarsamente utili e poi li disponeva in ordine: in tal modo fu un artefice di contraddizioni invece che un campione della verità. Il suo pessimo esempio venne seguito e la scienza viene ora trasmessa somministrando insieme i problemi e le loro soluzioni. Infatti chi con ragione afferma qualcosa lo prova, lo stabilisce, lo ordina, allontana e in certo modo previene e rifiuta da lontano gli errori e le contraddizioni, ma chi si azzuffa con ogni dettaglio non giunge a nessuna conclusione e non fa che seminare dispute”.

¹⁰ P.-J. Proudhon, *Idée générale de la révolution au XIX siècle* (1852), in *Œuvres complètes*, Paris 1946 sgg., vol. XVII, pp. 344-345.

¹¹ F. Bacone, *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, cit., Libro II, § 8, p. 648.

46.

Jaspers: la scienza cartesiana come deriva teologica e come anticipazione dell'ateismo moderno

Il Greco concepisce il cosmo come un tutto perfetto e ordinato, come il razionale e il conforme alla norma, come l'eternamente sussistente. Il resto ai suoi occhi è nulla, è materia, inconoscibile e indegna di essere conosciuta. Ma se il mondo è creazione di Dio, allora tutto ciò che è, in quanto creazione di Dio, è degno di essere conosciuto; non c'è nulla che non si debba apprendere e sapere. Conoscere è come un ripensare i pensieri di Dio. Qui incontriamo Cartesio.

K. JASPERS, *Origine e senso della storia* (1959), p. 123.

Sul sentiero dischiuso dall'annuncio biblico, Cartesio costituisce per Jaspers la più interessante conferma della propria tesi che vede l'essenza del pensiero moderno radicarsi nella tradizione giudaicocristiana, la quale, pensando l'uomo come *imago Dei*, fonda *quella metafisica della soggettività*, che troverà la sua conclusione nel superuomo nietzscheano che proclamerà la morte di Dio.¹ Cartesio è il punto nodale di questa parabola. Il suo *cogito*, separato dal mondo naturale e dalla comunità umana, privilegia la soggettività pensante, ciò per cui l'uomo è simile a Dio.

Fra le idee innate ospitate dal *cogito* ci sono quelle

matematiche, necessarie per l'assoggettamento del mondo, e quella di un *essere assoluto* e perfetto che l'uomo, *ens creatum*, non può essersi dato da sé, ma deve aver ricevuto da chi l'ha voluto a propria immagine e somiglianza. Dal privilegio dell'uomo nasce il depotenziamento della natura, che non è più, come per gli antichi Greci, *phýsis* originaria,² ma, come dice Cartesio: "la disposizione e l'ordine che Dio ha stabilito nelle cose create".³ La stessa distinzione tra *res cogitans* e *res extensa* riproduce la distinzione cristiana tra *interiorità dell'anima* ed *esteriorità del mondo*. Per lo stesso motivo anche un avversario di Cartesio come Pascal assumerà la distinzione cartesiana per affermare il primato del pensiero autocosciente.⁴

Al rapporto dell'uomo con Dio Cartesio ha attribuito una fondamentale importanza per la ricostruzione fisico-matematica del mondo naturale, perché la verità del pensiero è fondata sulla veridicità di Dio. Dio e l'uomo sono biblicamente pensati come più vicini di quanto non lo siano l'uomo e il mondo, perché l'uomo può conoscere l'essenza di Dio nella riflessione su di sé, *imago Dei*, nell'esser-presso-di-sé dell'anima o della mente, senza la mediazione dei sensi rivolti alle cose del mondo esterno. Un'analogia concezione la si ritrova nel cartesiano Malebranche:

Non mi stupisce che la maggior parte degli uomini e i filosofi pagani considerino nell'anima solo il suo rapporto e la sua unione con il corpo senza riconoscerli il suo rapporto e la sua unione con Dio, ma mi sorprende che dei filosofi cristiani [...] considerino l'anima più come *forma* del corpo che non come fatta a immagine e per l'immagine di Dio; vale a dire, secondo Agostino, per la Verità con la quale soltanto ha un immediato legame. È vero che l'anima è unita al corpo e ne è naturalmente la *forma*, ma è altrettanto vero che è connessa a Dio con un legame molto più stretto ed essenziale. Il rapporto che essa ha con il suo corpo potrebbe anche non essere, ma il rapporto che essa ha con Dio è così essenziale che, senza di esso, è impossibile concepire la creazione di uno spirito da parte di Dio. [...] Quindi il rapporto che gli spiriti hanno con Dio è naturale, necessario e assolutamente indispensabile, mentre il rapporto che il nostro spirito ha con il nostro corpo, per quanto sia naturale, non è assolutamente necessario, né indispensabile.⁵

Ma proprio in questa intimità del pensiero umano con Dio si opera quel capovolgimento imprevisto che determina l'*ateismo* del pensiero moderno fino alla proclamazione nietzscheana

della morte di Dio. Cartesio infatti pensa Dio come fondamento della verità del pensiero umano, per cui l'affermazione di Dio altro non significa se non che il pensiero umano pensa sé come divino, e come divino opera con la matematica nel dominio del mondo. Questa è la ragione, scrive Jaspers, per cui:

Dio, che nel sistema cartesiano era servito soltanto alla forma pura dell'argomentazione, per poi scomparire quasi completamente nel contenuto complessivo, in seguito fu del tutto eliminato perché la ragione aveva ormai acquistato fiducia in se stessa, e perché, in fondo, per una ragione assoluta, un Dio era fin dall'inizio del tutto superfluo.⁶

In possesso della ragione matematica, a cui Cartesio attribuisce un valore assoluto, perché matematico è anche il pensiero di Dio, l'uomo può divenire "padrone e possessore del mondo (*maître et possesseur du monde*)".⁷ In conformità alla sua essenza, infatti, l'uomo non è un corpo intramondano, né un meccanismo fisico, ma *coagitatio*, Io pensante e volente. Di fronte a simili definizioni, Jaspers osserva quanto superficiale sia il rifiuto cartesiano della tradizione scolastica.⁸ Al di là del rifiuto proclamato c'è infatti in Cartesio l'assunzione integrale della dimensione intellettualistica e volontaristica che il pensiero medioevale, in quanto cristiano, aveva accuratamente preparato e sviluppato.⁹

La definizione cartesiana dell'uomo *maître et possesseur du monde* ricalca quella di Ugo di San Vittore, secondo cui Dio ha creato l'uomo come "possessore e signore del mondo: Se infatti Dio fece ogni cosa per l'uomo, l'uomo è causa di ogni cosa".¹⁰ In questa logica biblica che anima la speculazione medioevale è precontenuta la conclusione atea del pensiero moderno, perché, se è vero che l'uomo non può essere la causa causante del mondo, avendo il mondo, per volere di Dio, la sua *causa finalis* nella creazione dell'uomo, l'uomo stesso può diventare creatore, qualora questo Dio non sia più degno di fede, e tuttavia continui a sussistere l'idea dell'uomo, *imago Dei*, com'è prefigurata dalla tradizione giudaico-cristiana.

In Cartesio, Jaspers scorge un altro motivo d'ispirazione cristiana che, sviluppandosi, determinerà esiti anticristiani: *l'ansia della certezza* incontrovertibile che, raggiunta, servirà da base per l'esercizio della *volontà di potenza*:

Nella passione che spinge Cartesio verso quella certezza che si impone e si fa valere per sempre e per tutti si sente come una *volontà di*

potenza tutta particolare. Questa volontà di potenza, come l'autentica attitudine scientifica che nasce per le cose, non può accontentarsi delle conoscenze particolari, dei piccoli e minuti risultati dell'indagine, che pure hanno un valore che non va mai perduto, come accade a chi rimane nel campo della scienza e nell'attitudine dello scienziato promossa dall'amore per le cose. La volontà di potenza di un pensatore vuol invece raggiungere la piena totalità delle conoscenze, e ciò che ha valore definitivo nei riguardi dei principi che le servono da base. Essa sente e crede di essere come il taglio che separa due epoche, come la fine dell'errore, come l'inizio della verità.¹¹

Il problema della verità come certezza (*Wahrheit als Gewissheit*) viene generalmente ricondotto a Cartesio perché fu lui a fondare la verità scientifica sulla certezza del sapere, e a cercare, con il dubbio metodico, di escludere ogni conoscenza incerta, per giungere a una verità non più dubitabile. In realtà la radicalità del dubbio cartesiano si lascia spiegare solo nel contesto cristiano proteso alla certezza, soprattutto nella dimensione della certezza di fede.

Ne è prova il fatto che il problema "dubbio e certezza" precede di molto la nuova scienza cartesiana e si accentua nel periodo della Riforma, quando il crollo della fede nella Chiesa aumenta il bisogno di certezza in una verità salvifica, che ormai la coscienza, liberata dall'autorità e dalla tradizione, deve trovare da sé. Sono testimoni del bisogno di una certezza che superi il dubbio, divenuto col cristianesimo più totale e intenso di quanto non lo fosse mai stato nell'antichità, Tertulliano, Agostino, Lutero e Pascal. I primi due si cimentano con la scepsti classica, Lutero con la *professio sceptica* di Erasmo, Pascal col dubbio di Montaigne.

Se il problema dubbio e certezza si presenta soltanto in pensatori cristiani, non è fuori luogo pensare che il vero problema sia tra *certezza fideistica* e *dubbio scettico* e non viceversa. Il dubbio filosofico non ha, come tale, un proprio rapporto con la fede: la conoscenza scettica e critica dei limiti del sapere, la consapevolezza dell'incertezza che lo caratterizza, non bastano da sole a portare, oltre tali limiti, verso la fede.

La scepsti antica conosce l'*epoché* che genera l'*ataraxía* intellettuale, mentre il dubbio cristiano, essendo dubbio intorno alla salvezza, non può acquietarsi nella *sospensione del giudizio*, ma genera una disposizione che solitamente si risolve

con il salto nella fede. Lessing rifiutò ironicamente questo salto perché “la sua testa pensante e le sue vecchie gambe non glielo permettevano”,¹² Kierkegaard, che lo compì con tutto se stesso, avvertì che l’incontro che così si operava con Dio rimaneva una certezza elevantesi “sul mare infinito dell’incertezza” perché “il punto di Archimede del religioso”¹³ è proprio soltanto un punto, su cui non si può stare comodamente a proprio agio.

Questa immagine del punto di Archimede richiama Cartesio che, nella sua ricerca di un punto fisso sulla via del dubbio, credeva di averlo trovato nella soggettività autocosciente. In realtà la soggettività autocosciente, nella sua espressione intersoggettiva e nella sua struttura matematica, era salvata dal dubbio, perché semplicemente ne era lasciata fuori come certezza incontrovertibile e come misura per dubitare di tutte le cose. Ciò consente a Jaspers, nel capitolo intitolato: “La nuova dogmatica” di parlare del dubbio cartesiano come della finzione di un dubbio.

Sebbene Cartesio col suo dubbio abbia cercato di staccarsi da tutto, tuttavia non è riuscito a realizzare un distacco veramente radicale. Egli dubita di tutto ciò che può dubitare allo scopo di raggiungere la certezza, ma non dubita minimamente del *genere* di questa certezza. Il suo dubbio non è assolutamente radicale, perché presuppone come data una determinata certezza, quella *matematica*, a cui riconosce un’universale validità, e a cui abbandona se stesso e sottomette i suoi lettori.¹⁴

La riflessione cartesiana, infatti, estende il suo dubbio su tutto, fuorché sull’essere cogitante, la cui evidenza appare nei termini di quella chiarezza e distinzione che dissolvono il dubbio nel momento stesso in cui si presenta. Ma che cos’è la chiarezza e la distinzione? Jaspers non ha dubbi: è il presupposto della matematica come norma del veritativo.

Chiaro e distinto sono due attributi che in sé non sono assolutamente né chiari né distinti, se non si applicano al contesto matematico da cui sono tratti.¹⁵

Per Cartesio, infatti, qualcosa è evidente in maniera chiara e distinta solo se si lascia tradurre in figura geometrica o in espressione numerica, ma allora l’ordine matematico consente di uscire dal dubbio solo in quanto la matematica è stata prescelta come unica forma veritativa del pensiero, e questo è

stato preconcipito, al di fuori di ogni dubbio, come *mathesis universalis*. In questo senso il dubbio è una finzione, e “ciò che resta da esaminare è il programma grandioso della *mathesis universalis*”¹⁶ che Jaspers così definisce:

Mathesis universalis è l'universalizzazione del pensiero matematico e l'assunzione del suo metodo come valido per la totalità del sapere. [...] In quanto esecutrice del pensiero matematico, la filosofia di Cartesio non cerca il senso dell'essere, ma di un certo tipo di essere, quello matematico, quello cioè che il pensiero umano ha pregiudizialmente anticipato.¹⁷

Tale pensiero altro non è se non quella ragione che si deve presumere identica in tutti gli uomini in quanto matematicamente precostituita. È l'intersoggettività intellettuale o, come dice Jaspers, la coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) che si riduce a quell'organismo logico che, presunto identico in ogni intelletto (*das Gleiche für jeden Verstand*), è in grado di fondare l'oggettività della conoscenza.

La capacità di pervenire a conclusioni oggettive, che è prerogativa dell'indagine scientifica, su null'altro si fonda che sul previo accordo di operare, nella ricerca, con l'impiego esclusivo dell'intersoggettività intellettuale. Questo comporta l'impiego degli stessi metodi, impostati con identiche categorie, al fine di ottenere risultati identici, se non nel contenuto, almeno nella forma matematica che li rende tra loro comunicabili. Ciò comporta quella successione lineare, e quindi quel *progresso*, che non a caso si registra solo nella scienza e non nella filosofia che rifiuta di ridursi ad astratta intellettualità intersoggettiva. Questa è la ragione per cui, scrive Jaspers:

Occorre farla finita con il pregiudizio che i filosofi lavorino allineati sullo stesso piano all'avanzamento di una conoscenza alla quale ciascuno porta il suo contributo, poggiandosi sui risultati di quelli che li hanno preceduti, così come accade nelle scienze particolari per i fisici, per i chimici, gli zoologi e i medici. Dobbiamo invece vedere nella società dei filosofi, ciascuno nella sua unicità e tutti nella loro mirabile diversità, riferiti a qualcosa che non è il risultato finale, ma esiste come presenza costante dell'intero.¹⁸

È in questo senso, secondo Jaspers, che Cartesio, col suo *cogito* matematicamente pre-concepito, riduce la filosofia a scienza e alla scienza offre in un sol colpo: 1. la *soggettività* raccolta nella coscienza in generale o intersoggettività

intellettuale, 2. l'*oggettività* edificabile con l'organismo logico anticipato come identico in ogni intelletto, 3. il *metodo* matematico o ipotetico-deduttivo, 4. il *progresso* nella somma dei risultati ottenuti grazie alla loro identica struttura logica che ne consente la trasmissione e la loro disposizione in successione lineare.

L'impostazione matematica della filosofia cartesiana è alla base anche di quel dualismo gnoseologico presupposto che, ponendo l'alterità dell'essere nei confronti del pensiero, determinerà, per tutto il corso della filosofia moderna, il progressivo smarrimento dell'essere, fino al suo risolvimento nell'inconoscibilità del noumeno kantiano, irraggiungibile nella sua inseità.¹⁹

Jaspers osserva che alla base del dualismo c'è l'impropria identificazione dell'alterità spaziale con l'alterità coscienziale: "*Zwischen räumlichem Dasein der Dinge und Bewusstsein*".²⁰ Che una cosa sia fuori di noi nell'ordine spaziale non significa che sia fuori dal nostro orizzonte coscienziale, ma se l'orizzonte coscienziale è matematicamente predeterminato, la dimensione coscienziale non è più in grado di distinguersi da quella spaziale di natura matematica.

Tutto ciò è ben evidente nella distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*, operata in base al riferimento positivo della misurabilità dell'esteso, in relazione al quale, il *cogito* si distingue per la sua non-misurabilità. La definizione negativa della *res cogitans*, operata in base al criterio matematico della spazialità distinta e misurabile, interrompe l'originaria intenzionalità del pensiero all'essere, ed esclude per tutto il corso della filosofia moderna quella che, a partire da Parmenide, era stata pensata come originaria coappartenenza: "*La stessa cosa infatti è pensare ed essere (tò gàr autò noeîn estín te kaì eînai)*".²¹

La verità dell'essere originario, la sua originaria manifestazione è così soppressa dal presupposto che riduce la verità alla chiarezza e alla distinzione matematica. L'oggettività dell'essere, pre-definito dalle idee matematiche che dimorano innate in quella coscienza intersoggettiva espressa dal *cogito*, diventa il nuovo volto della verità, mentre il *cogito*, che dispone delle condizioni dell'oggettività dell'essere, ne diviene la misura. *Matematicità del pensiero* e *umanismo* si dispongono

così nell'ordine di premessa e conseguenza.

In quanto matematicamente predeterminato, il problema della verità diventa un problema di *metodo*. Là infatti dove l'indagine non cerca più il senso dell'essere, ma il suo "volto matematico",²² là dove "il reale si riduce alla sua corrispondenza a quelle ipotesi matematiche",²³ preconcepite da una ragione che, come *mathesis universalis*, è pensata "identica in tutti gli uomini"²⁴ ed elevata a "unità del sapere",²⁵ là dove intuire è "tradurre in espressioni geometriche",²⁶ e dedurre è "matematizzare",²⁷ è il *metodo*, l'unico vero compito della filosofia, perché è ciò che consente di ordinare l'*oggettività* conseguente, in vista del sapere totale. Infatti, osserva Jaspers:

Se in ogni conoscenza c'è qualcosa di identico, si può stabilire un metodo *unico*: il metodo universale, e *una sola* scienza che deve comprendere tutto il sapere: la *mathesis universalis*. Il "pathos" che anima Cartesio, e che gli fa ricercare la certezza vincolante, si rafforza ulteriormente nella convinzione che il metodo, produttore della certezza, è nello stesso tempo ciò che permette di dominare ogni conoscenza. Per questo Cartesio lo interpreta come *methodum ad quaslibet difficultates in scientiis resolvendas*, ovvero come un procedimento che rende accessibile alla conoscenza ogni sapere e ogni oggetto. Questo metodo dischiude delle possibilità illimitate. [...] Agire conformemente a questo postulato è la vera e propria ambizione filosofica, e la risposta a questo appello è la ricerca della totalità, dell'essenza unica che fa di un sistema una totalità.²⁸

Con Cartesio dunque la filosofia mantiene la sua essenziale tensione alla totalità, ma la totalità le sfugge perché è anticipatamente e pregiudizialmente limitata, nonostante la retorica del dubbio, alla certezza apodittica (*zwingende Gewissheit*) della matematica, che, spaziando da Dio al mondo, risolve il primo nel principio della deduzione e il secondo nel logicamente dedotto.

Con Cartesio l'ansia cristiana della certezza ha trovato la sua quiete nella scienza e nella rigorosità del suo metodo. L'intera civiltà moderna, vale a dire la civiltà occidentale compresa fra l'età di Cartesio e la nostra, è caratterizzata dalla fiducia nella scienza. La convinzione che questa possa risolvere tutti i problemi si è diffusa a tal punto che il sapere scientifico ha ereditato la funzione originariamente assolta dalla pratica religiosa: la funzione di dispensatrice di certezza.

La fede nella scienza ha sostituito in gran parte la fede in Dio. Con ciò non si vuol dire che Cartesio eliminò l'esperienza religiosa, ma che la trasformò in un culto della ragione incline a fare di Dio un matematico onnisciente, perché fornito di perfetta consapevolezza intuitiva delle leggi razionali. Da allora in poi gli scienziati divennero i nuovi sacerdoti, finché gli sviluppi della matematica e della fisica, da Cartesio così rigorosamente impostate, non hanno aperto un varco alla critica.

Oggi, infatti, gli assiomi della geometria euclidea, incondizionatamente accolti da Cartesio, e il principio della causalità e della sostanza non sono più accettati dai fisici moderni, perché costoro sanno che la matematica è analitica e che le sue applicazioni alla realtà fisica hanno la validità delle ipotesi, soggette a continue correzioni in base ai suggerimenti dell'esperienza ulteriore. In altre parole essi sanno che non v'è alcuna *certezza vincolante*, ed è impossibile affidare a un principio il valore di una verità assoluta e a un sistema scientifico la capacità di esaurire la comprensione del tutto.

Ma per riuscire a concepire una dottrina scientifica aliena da ogni aspirazione alla verità eterna era forse necessario che l'ansia della certezza si consumasse nei tentativi del passato, e che la volontà di potenza, a essa sottesa, si rivelasse nella sostanziale impotenza della scienza, nel presente, a risolvere il problema dell'uomo e del senso del suo inconsapevole dimorare nella verità dell'essere.

¹ Si veda a questo proposito K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophieren* (1936); tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996; *Nietzsche und das Christentum* (1938); tr. it. *Nietzsche e il cristianesimo*, Ecumenica, Bari 1978; *Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie*, in "Die neue Rundschau", n. 61, 1950, pp. 346-358; *Nietzsches Nachtlied*, in *Pro regno, pro sanctuario*, Callenbach, Nijkerk 1950, pp. 267-271.

² Cfr. il capitolo 10: "L'essere come *phýsis*".

³ R. Descartes, *Discours de la méthode* (1637); tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. I, Parte V, p. 317.

⁴ B. Pascal, *Pensées* (1657-1662, prima edizione 1670); tr. it. *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993. Si vedano a questo proposito, nella numerazione Chevalier, il pensiero 210: "L'uomo è manifestamente fatto per pensare, in questo sta tutta la sua dignità; e tutto il suo valore e tutto il suo dovere stanno nel pensare come si deve. Ora, l'ordine proprio del pensiero consiste nell'incominciare da sé, dal proprio autore e dal proprio fine"; il pensiero 258:

“Io posso ben concepire un uomo senza mani, piedi, testa. Ma non posso concepire l'uomo senza pensiero: sarebbe una pietra o un brutto”; il pensiero 264: “L'uomo non è che una canna, la più fragile di tutta la natura; ma è una canna pensante”.

⁵ N. Malebranche, *De la recherche de la vérité* (1674); tr. it. *La ricerca della verità*, Laterza, Bari 1983, Prefazione, pp. 3-4.

⁶ K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1937, pp. 97-98.

⁷ R. Descartes, *Discorso sul metodo*, cit., Parte V, p. 318.

⁸ Ivi, Parte I, pp. 293, 297. Scrive in proposito Cartesio: “Non appena ebbi compiuto tutto il corso di studi in capo al quale, di solito, si viene accolti nel numero dei dotti, mutai completamente opinione. Infatti mi ritrovai sotto il peso di tanti dubbi ed errori che mi sembrava di aver tratto dal mio tentativo di istruirmi un unico utile: la crescente scoperta della mia ignoranza”. E ancora: “Per questa ragione, non appena l'età mi permise di sottrarmi alla tutela dei miei insegnanti, abbandonai del tutto lo studio delle lettere e decisi di non cercare altra scienza se non quella che avrei potuto trovare in me stesso o nel gran libro del mondo”.

⁹ Cfr. Parte V: “Lo smarrirsi dell'essere in intelletto e volontà”. Questo motivo è ribadito da K. Jaspers in *Descartes und die Philosophie*, cit., p. 84.

¹⁰ Ugo di San Vittore, *De arrha animæ* (1139); tr. it. *I doni della promessa divina*, in *Didascalicon*, Rusconi, Milano 1987, p. 229. Il testo latino parla dell'uomo come: “*possessorem et dominum mundi. Si enim omnia Deus fecit propter hominem, causa omnium homo est*”.

¹¹ K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, cit., p. 91.

¹² G.E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780); tr. it. *L'educazione del genere umano*, Laterza, Bari 1951, § 89.

¹³ S. Kierkegaard, *Papirer* (1834-1855); tr. it. *Diario*, Morcelliana, Brescia 1963, I, A, 68 (29 luglio 1835), vol. I, p. 187.

¹⁴ K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, cit., p. 84.

¹⁵ Ivi, p. 38.

¹⁶ Ivi, p. 43.

¹⁷ Ivi, pp. 42, 14-15.

¹⁸ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 192.

¹⁹ Si veda a questo proposito G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996.

²⁰ K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, cit., p. 102.

²¹ Parmenide, fr. B 3.

²² K. Jaspers, *Descartes und die Philosophie*, cit., p. 15.

²³ Ivi, p. 53.

²⁴ Ivi, p. 23.

²⁵ Ivi, p. 92.

²⁶ Ivi, p. 37.

²⁷ Ivi, p. 39.

²⁸ Ivi, pp. 43-44.

47.

Heidegger: l'epoca moderna e la risoluzione dell'ente nella rappresentazione anticipata dall'uomo

Nell'epoca moderna, il fatto decisivo non è la liberazione dell'uomo dai legami precedenti, ma la trasformazione che avviene nella sua stessa essenza quando l'uomo si pone come il soggetto. [...] Per effetto di questa trasformazione l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente in quanto tale.

M. HEIDEGGER, *L'epoca dell'immagine del mondo* (1938), pp. 85-86.

Per Heidegger, il tratto saliente della speculazione moderna consiste nel tentativo di assicurare l'ente nell'ambito della soggettività umana che, con il *cogito* cartesiano, fa il suo ingresso deciso nella storia d'Occidente. L'umanesimo, nato sotto il giogo dell'idea platonica,¹ si affranca dalla soggezione alla determinazione teologica medioevale² e si pone come l'incondizionato che condiziona il volto di ogni ente. Quest'ultimo, infatti, è ente solo se è *oggetto*, ossia solo se è "posto-di-contro (*ob-jectus*, *Gegen-stand*)" a un *soggetto*, la cui attività consiste nel rappresentare (*vor-stellen*) l'oggetto, nel porcelo (*stellen*) davanti (*vor*). Infatti, scrive Heidegger:

Questa oggettivazione dell'ente si compie in un rap-presentare, in un porre-innanzi (*vor-stellen*) che mira a presentare ogni ente in modo tale che l'uomo calcolatore possa essere sicuro (*sicher*), cioè certo (*gewiss*) dell'ente. La scienza come ricerca si costituisce solo se la verità si è trasformata in certezza del rappresentare.³

Essenza della ricerca scientifica è la *rappresentazione*, ovvero l'anticipazione mentale delle condizioni, in presenza delle quali qualcosa può rivelarsi per quello che è. In questo modo, per la mentalità scientifica che si inaugura con Cartesio, condizione della manifestazione dell'ente non è più l'essere, ma il progetto matematico dell'uomo. L'ente, progettato nel suo accadimento, si presenta come oggetto, prodotto in base alle condizioni che la rappresentazione matematica ha preventivamente anticipato e posto in essere per la sicurezza dell'accadimento. In questo modo il soggetto non solo si pone come *condizione* del presentarsi dell'ente, inteso come oggetto posto-di-contro, ma se ne *assicura l'accadimento* con la rappresentazione anticipata delle condizioni che ne garantiscono l'essere.

Il dominio dell'ente a opera dell'uomo si realizza così con la creazione dell'oggetto nei termini e nei modi in cui era stato progettato, ossia anticipatamente atteso. L'ente-oggetto, in quanto fine del progettare umano, a cui tende la rappresentazione anticipata delle condizioni che ne pongono in essere l'accadimento, diventa il *valore*, ciò che l'uomo vuole e quindi valuta degno d'essere. In questo modo la *presentazione* dell'ente, in cui per il pensiero aurorale si raccoglieva la manifestazione dell'essere, la sua verità (*alétheia*) viene soppiantata dalla *rap-presentazione* dell'uomo che risolve l'ente nel proprio progetto, e la sua entità (il suo essere) nella propria soggettività che l'ha matematicamente anticipata.

Percorrendo questa via l'uomo diventa, e questa volta in maniera definitiva, l'unico luogo della verità che, abbandonata la forma originaria della verità come *alétheia*,⁴ e quella successiva di *orthótes* o *adæquatio*, come corrispondenza dell'intelletto alla cosa,⁵ assume quella cartesiana della "certezza soggettiva (*certitude*, *Gewissheit*)" che esprime, nella forma più radicale, il definitivo assorbimento dell'ente nella soggettività umana. A questo punto, essenza dell'epoca moderna non è l'emancipazione dell'uomo dai limiti in cui era

costretto nell'epoca precedente, ma la trasformazione dell'essenza dell'uomo da cercarsi nel suo costituirsi in *soggetto*. Questo passaggio è così descritto da Heidegger:

Il fatto decisivo non è la liberazione dell'uomo dai legami precedenti, ma la trasformazione che avviene nella sua stessa essenza quando l'uomo si pone come il soggetto. Dobbiamo senz'altro intendere questa parola *subjectum* come la traduzione del greco *hypokeímenon*. La parola indica ciò che sta-prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento. Questo significato metafisico del concetto di soggetto non ha originariamente alcun particolare riferimento all'uomo, e meno ancora all'Io. Ma il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'ente in quanto tale. Dove si rivela questo mutamento? Qual è, in conseguenza di ciò, l'essenza del mondo moderno?⁶

Se vogliamo seguire la lezione di Heidegger, l'uomo come misura di tutte le cose era ignoto al pensiero greco. Il detto di Protagora: "L'uomo è misura di tutte le cose: di quelle che sono per ciò che sono, di quelle che non sono per ciò che non sono"⁷ non deve trarre in inganno, perché non possiede una carica soggettivistica. La parola "misura (*métron*)", che compare nell'espressione protagorea, significa che l'uomo è esposto al manifestarsi delle cose nella misura che queste si manifestano.

La parola di Protagora non intende quindi né relativizzare, né assolutizzare la conoscenza dell'uomo, ma intende dire semplicemente che l'uomo, nel suo limite, è la misura dell'apertura a cui la manifestazione della natura (*phýsis*) si concede. Conferme in tal senso si ottengono dal confronto con altri frammenti di Protagora, tra cui quello in cui si dice che non è possibile saper alcunché intorno agli dèi perché sono fuori dalla misura umana.⁸

Ben diverso è l'atteggiamento di Cartesio che include nella misura matematica del proprio pensiero anche Dio. Con Cartesio l'uomo è *métron* nel senso che misura il progetto, al cui interno deve apparire la natura per essere riconosciuta come tale. Così ponendosi, l'uomo svolge quel ruolo di presentazione degli enti di natura che, prima di Platone, era affidato all'essere.

Il *cogito* di Cartesio rappresenta in tal modo la logica conclusione di quel sentiero umanistico che Platone aveva

dischiuso con la sua dottrina delle idee.⁹ Infatti, una volta che la verità dell'essere abbandona l'essere per raccogliersi nell'*idéa*, il tradursi dell'*idéa* nell'*ideîn*, ossia nel "vedere" e quindi nel "conoscere" e nel "rappresentare" da parte dell'uomo, esprime il coerentizzarsi di un discorso che Heidegger così descrive:

L'interpretazione dell'essere come *idéa* impone subito di paragonare il coglimento dell'ente con il vedere. I Greci, soprattutto dal tempo di Platone in poi, hanno appunto concepito il conoscere come una sorta di vedere (*sehen*) e di guardare (*schauen*); ciò è indicato nell'espressione ancor oggi usuale "il teoretico", nella quale sono presenti *théa*, lo sguardo, e *horân*, vedere (teatro - *Schau-spiel*).¹⁰

Con la riduzione degli enti di natura a oggetto per un soggetto si apre l'epoca della riduzione del mondo a immagine soggettiva (*die Zeit des Weltbildes*), dove, scrive Heidegger:

"Immagine" non significa qui qualcosa come imitazione, ma ciò che è implicito nell'espressione: avere un'idea (*Bild*) fissa, fissarsi su qualcosa. Il che significa: la cosa sta come noi la vediamo. [...] Con ciò l'uomo pone se stesso come la scena in cui l'ente, di lì in avanti, deve pro-porsi, rap-presentarsi, ri-presentarsi, cioè essere immagine. L'uomo diviene il rappresentante dell'ente risolto in oggetto.¹¹

L'immagine del mondo (*Weltbild*) è pensata da Heidegger come essenza dell'epoca moderna. Non c'è un'immagine del mondo antica, né una medioevale. Nel Medioevo l'ente era *ens creatum*, per cui essere-ente non significava essere-rappresentato, ma essere inserito nell'ordine del creato e corrispondere, come causato, alla causa creatrice. L'ente dipendeva dagli ordinamenti di Dio e non da quelli dell'uomo.

Nell'antichità l'ente è ciò che sorge, ciò che si offre nella presenza, ciò che sopravviene all'uomo e non ciò che è dall'uomo anticipato. Dal canto suo l'uomo, lungi dall'essere il rappresentante dell'ente nella sua totalità, è ciò che è compreso nell'apertura dell'essere dell'ente e coinvolto dal suo manifestarsi. Solo con Platone l'essere dell'ente passa, come dice Heidegger, sotto "il giogo dell'idea (*unter das Joch der idéa*)",¹² e allora qui si colloca il remoto inizio del mondo ridotto a immagine, dove immagine significa: "la cosa sta come noi la vediamo".

Questo vedere anticipante è ciò che consente all'ente di presentarsi come oggetto per quel soggetto, l'uomo, che

diventa il centro privilegiato di tutti i possibili rapporti. Da questo centro, l'uomo dispiega tutta la sua potenza scientifica e tecnica, che si esprime nel calcolo, nella pianificazione e nel controllo di tutte le cose. Non a caso la scienza nasce nell'epoca del *cogito* e della sua centralità.

Il *cogito ergo sum* di Cartesio libera l'uomo dall'autorità religiosa e lo pone come *fundamentum inconcussum veritatis*. Questa non riposa più sulla certezza nella *rivelazione*, ma sulla certezza nella propria *rappresentazione*. Al discorso rivelato subentra, come forma di sicurezza, il discorso scientifico, alla potenza di Dio la potenza dell'uomo che, da individuale (*ego cogito*), diventa collettiva, diventa il "noi" come umanità dell'umano che domina il mondo.

Antropologia e umanismo nascono con il farsi soggetto dell'uomo e con il farsi dell'uomo rappresentante del mondo ridotto antropologicamente a calcolo, a pianificazione, a programmazione, in vista del controllo di tutte le cose. E così, partendo dal mondo cartesiano inscritto nella rappresentazione dell'uomo, si giungerà al mondo nietzscheano inscritto nella volontà di potenza del superuomo.¹³

Costante, lungo la via, è il tentativo di eliminare la problematicità e la precarietà dell'ente, condizionandone il più possibile l'accadimento in vista dell'uomo. In tal modo l'uomo si pone come incondizionato, e l'essere, vero incondizionato, prosegue nell'*epoca* moderna la sua sospensione, o *epoché*, in quella modalità nuova che fa dell'epoca moderna l'*epoca dell'uomo*, il tempo cioè della sua incontrastata dominazione. A questo proposito, scrive Heidegger:

L'uomo non può svincolarsi da questo destino della sua essenza moderna, né può sospenderlo con una decisione sovrana. Ma l'uomo può, nella sua meditazione preparatoria, comprendere che l'essere-soggetto da parte dell'umanità non è stata e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico. Un'ombra passeggera di nubi su una piana velata, questo è l'oscuramento che la verità come certezza della soggettività, preparata dalla certezza di salvezza del cristianesimo, distende su un evento che essa stessa non è in grado di comprendere.¹⁴

¹ Cfr. il capitolo 24: "Platone e il giogo dell'idea".

² Cfr. Parte V: "Lo smarrirsi dell'essere in intelletto e volontà".

³ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine*

del mondo, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 83-84.

⁴ Cfr. il capitolo 12: "La verità come *alétheia*".

⁵ Cfr. il capitolo 26: "La gnoseologia dell'adeguamento come mutamento del luogo della verità".

⁶ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., pp. 85-86.

⁷ Protagora, fr. B 1.

⁸ Ivi, fr. B 4. Di questo frammento esistono due versioni: una di Eusebio di Cesarea, *Præparatio evangelica*, a cura di E.H. Gifford, Oxford 1903, XIV, 3, 7: "Riguardo agli dèi, non so né che sono, né che non sono, né di che natura sono", e una di Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi (220-250)*, Laterza, Bari 1983, Libro IX, 51: "Riguardo agli dèi, non ho la possibilità di accertare né che sono, né che non sono, opponendosi a ciò molte cose: l'oscurità dell'argomento e la brevità della vita umana".

⁹ Si veda a questo proposito M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 159-192, e per il commento a questo testo cfr. il capitolo 24: "Platone e il gioco dell'idea".

¹⁰ M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 716-717.

¹¹ Id., *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., pp. 87, 93.

¹² Id., *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 186.

¹³ Cfr. il capitolo 71: "La volontà di potenza e il superuomo".

¹⁴ M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit., p. 97.

Parte nona

L'ANTICIPAZIONE DELLA RAGIONE E L'ASSICURAZIONE DELL'ENTE

La parola *ratio* è collegata con il verbo *reor*, il cui senso preminente è “regolare qualcosa su qualcosa d’altro”. Questo è anche il senso del verbo tedesco *rechnen*, contare. Tener conto di qualcosa, significa: non perderlo di vista e regolarsi su di esso. Contare su qualcosa, significa: aspettarselo, e, nel fare questo, aggiustarselo come ciò su cui si deve costruire. [...] In tutto ciò è insita l’istanza del reclamo incondizionato e totale che pretende la fornitura dei fondamenti calcolabili in termini tecnico-matematici, ossia la “razionalizzazione” totale.

M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), pp. 170, 176.

48.

Leibniz e la ragione come calcolo e fondamento

Quando Dio calcola e mette in atto il suo pensiero, sorge il mondo (*Cum Deus calculat et cogitationes exercet fit mundus*).

G.W. LEIBNIZ, *Dialogo* (1677), p. 104.

Leibniz ha pensato già in anticipo i fondamenti di ciò che, oggi, non solo viene utilizzato come “macchina pensante”, ma arriva persino a determinare il modo stesso di pensare come calcolare. È sufficiente essere disposti a guardare alla nostra era atomica, per vedere che se, secondo il detto di Nietzsche, Dio è morto, il mondo calcolato c’è ancora e, ovunque, mette l’uomo nel proprio conto.

M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), p. 173.

Nell’epoca moderna, l’ente non è più pensato nella problematicità del suo essere e nella precarietà del suo libero accadimento, ma è pre-deciso dalla soggettività che, progettandolo, pone le condizioni del suo necessario accadere. Nell’assicurazione dell’ente e nell’eliminazione di quella problematicità che ne rende precario l’evento e non consente di “far un calcolo” sull’ente, Heidegger scorge l’essenza del pensiero moderno, che realizza se stesso nella soggettività

matematica di Cartesio, nel principio di ragion sufficiente di Leibniz, nell'esperienza come previsione dell'empirismo, nella soggettività trascendentale di Kant e nel sapere assoluto di Hegel. In tutte queste espressioni filosofiche, scrive Heidegger, ciò che si constata è che:

Con la riduzione dell'essere a mera oggettività comincia il più radicale sottrarsi dell'essere, in quanto la provenienza essenziale dell'essere non è nemmeno presa in considerazione come questione e come qualcosa che è degno di essere domandato. Perché? Perché nell'ambito già completamente percorso e misurato della *ratio*, intesa come ragione e soggettività, viene decisa e conclusa la fondazione dell'ente in quanto tale.¹

Sotteso al pensiero moderno, per differenti che possano essere le sue espressioni, è rintracciabile sempre lo stesso intento: sottrarre l'ente al suo problematico accadere deciso dall'essere, per assicurarlo all'uomo. Ciò che si determina, nell'esecuzione del tentativo, è lo *smarrimento della differenza ontologica* tra essere ed ente,² perché l'essere ha senso solo quando l'ente non è assicurato, per cui la precarietà di quest'ultimo lascia aperta l'acquisizione di un "oltre l'ente", in cui dimora il senso dell'essere.

Quando la precarietà è eliminata dal calcolo della ragione, che decide in anticipo l'accadimento dell'ente, della trascendenza non resta più nulla. L'essere viene risolto nella totalità dell'ente, e l'ente nella soggettività che, anticipandolo, l'ha posto incondizionatamente in essere. Non a caso l'itinerario del pensiero moderno, dischiuso dalla soggettività di Cartesio, si conclude nell'immanentismo idealista. Protagonista di questo itinerario è la *ragione come calcolo* che anticipa l'accadimento dell'essere. Infatti, scrive Heidegger:

La parola *ratio* è collegata con il verbo *reor*, il cui senso preminente è "regolare qualcosa su qualcosa d'altro". Questo è anche il senso del verbo tedesco *rechnen*, contare. Tener conto di qualcosa (*mit etwas rechnen*), significa: non perderlo di vista e regolarsi su di esso. Contare su qualcosa (*auf etwas rechnen*), significa: aspettarselo, e, nel fare questo, aggiustarselo come ciò su cui si deve costruire. [...] In questo modo si sottopone qualcosa alla stima o al calcolo di qualcuno a cui il qualcosa deve render ragione.³

Questo qualcuno è l'uomo, questo qualcosa è la totalità dell'ente in cui il pensiero moderno, da Cartesio a Hegel, attraverso Leibniz e Kant, ha risolto il senso dell'essere.

L'eliminazione della problematicità dell'ente è preparata dal progressivo smarrimento del senso greco dell'essere come *cháos*, come apertura abissale, che ospita, nel suo incondizionato dischiudersi, l'accadimento dell'ente. Scrive infatti Heidegger:

Caos (*cháos*, *cháino*) significa lo sbadigliare, ciò che sbadiglia, ciò che si spalanca. Noi intendiamo *cháos* in strettissima connessione con l'interpretazione originaria dell'essenza dell'*alétheia* come abisso che si apre (cfr. Esiodo, *Teogonia*).⁴

Di fronte alla vertigine dell'abisso (*Abgrund*), che per sua natura lascia l'ente nella più assoluta problematicità, in quanto non ne consente la deducibilità da alcun principio ordinatore, Platone andò alla ricerca di quel fondamento (*Grund*) in grado di garantire l'essere dell'ente e la sua disponibilità. Il fondamento fu trovato in quell'idea suprema, *tò Agathón* che, come s'è visto,⁵ significa in greco "ciò che è atto a", "ciò che è buono a" far essere tutte le cose. Si passò così dal *cháos*, come apertura originaria che lasciava essere l'ente nella sua assoluta precarietà, al *kósmos* iperuranico, presieduto da *tò Agathón*, in cui ogni ente aveva la sua ragion d'essere.

In corrispondenza al mutamento avvenuto si passò dalla verità come *alétheia*, come originario offrirsi dal non-nascondimento in quell'apertura che era l'esser dischiuso del *cháos*, alla verità come *orthótes*, come esatta corrispondenza tra ciò che l'uomo percepisce dell'ente e l'idea dell'ente, dove l'idea non era più l'atto del suo presentarsi (*Anwesen*), ma il contenuto essenziale (*Wassein*) che stava oltre ciò che si presentava. In questo modo la totalità dell'ente, sottratta alla problematicità del *cháos*, trovava il suo fondamento nell'Ente supremo, e la verità la sua norma; mentre l'essere, non più richiamato dalla precarietà ormai soppressa dell'ente, si raccoglieva nel suo congedo.

L'abbandono dell'ente da parte dell'essere (*Seinsverlassenheit des Seienden*) si realizza ogni volta che l'ente è pensato come irrelato nei confronti dell'essere, per cui l'essere sospende la sua presenza, o, per esprimersi in termini jaspersiani, abbandona la sua immanenza che rinvia alla trascendenza, per porsi come trascendenza assoluta.

All'epoca antica succede l'epoca moderna, in cui l'essere sospende la sua manifestazione e si mantiene nel suo congedo,

perché non è più evocato dall'ente che ha trovato altrove il proprio fondamento e la garanzia del proprio essere. Nell'età moderna, infatti, all'idea suprema di Platone succede, come suprema forma di garanzia, la soggettività umana che, inaugurata da Cartesio nelle modalità che abbiamo visto,⁶ assume con Leibniz la forma esplicita di ragione che "rende ragione" dell'essere di ogni ente. Questo è quanto si palesa nella formulazione leibniziana del *principio di ragion sufficiente*, in base al quale è necessario che l'ente disponga di una ragione che basti a far definitivamente prevalere in esso l'essere sul non-essere.

Porre una simile esigenza significa annullare la problematicità dell'ente e ritenere di poter risolvere il problema del suo essere con il semplice rimando a un altro ente in grado di render ragione dell'ente in oggetto. Così specificandosi, il principio di ragion sufficiente si manifesta come un principio *reddendæ rationis*, il quale agisce in base al presupposto scientifico: *nihil est sine ratione*, che prevede, nell'anticipazione della ragione, il fondamento per cui qualcosa può essere o non essere. In tal modo la ragione, sostituendosi all'essere, si pone come fondamento indiscusso dell'essere dell'ente e della sua verità. La verità dell'ente, infatti, non è più nel suo originario manifestarsi (*alétheia*), ma nel suo essere anticipatamente compresa in quella custodia (*Veritas*, *Wahrheit*) rappresentata dall'orizzonte della ragione. Come infatti ci ricorda Heidegger:

Veritas in latino e *Wahrheit* in tedesco hanno il loro etimo in *war* che significa "guardia", "custodia". La si ritrova in *wahrnehmen* (percepire) nel senso appunto di "prendere in custodia", in *gewahren* (guardare, salvaguardare, garantire), in *verwahren* (ricoverare, conservare, preservare).⁷

Il principio di ragion sufficiente, inteso come principio *reddendæ rationis*, è in grado di sopprimere la differenza ontologica tra essere ed ente e di fondare indiscutibilmente l'essere dell'ente, perché non ha una portata solamente gnoseologica, ma decisamente metafisica, al punto da includere la stessa esistenza di Dio. Infatti, negli ultimi scritti di Leibniz, Heidegger legge che:

Nella natura delle cose vi è una ragione per cui qualcosa, anziché esser nulla, è. La ragione si chiama Dio, che esiste come fondamento

supremo di ogni ente [*illud Ens necessarium uno vocabulo solet appellari: Deus* (quell'Ente necessario che solitamente viene chiamato con una sola parola: Dio)].⁸

In base a questa affermazione, Dio non è altro che il porsi in atto dello stesso principio di ragione, in quanto la sua esistenza è in funzione della necessità di dare una ragione al prevalere dell'essere nell'ente. Quindi Dio esiste solo in quanto vale indiscutibilmente il principio di ragione.

Se il principio di ragione non si fonda su Dio, che ne è piuttosto la conseguenza, o, se si preferisce, l'espediente evocato per garantire l'essere dell'ente, allora si pone la domanda: su che cosa si fonda il principio di ragione? O come vuole la formulazione di Heidegger:

Per quale ragione è valida la tesi che deve esserci un fondamento al fatto che c'è qualcosa piuttosto che niente? [...] Detto in termini estremi, ciò significa: Dio esiste soltanto in quanto è valida la tesi del fondamento. Ma allora vien subito da replicare con la domanda: in che senso è valida la tesi del fondamento?⁹

Il circolo vizioso sotteso a questo ragionamento non concede una risposta, e la mancanza di una risposta a questa domanda lascia intendere che il fondamento del principio di ragion sufficiente è una decisione incondizionata, la decisione di *volere* assolutamente l'essere dell'ente, di volerlo sottratto alla possibilità del nulla.

Alla base del principio di ragion sufficiente c'è, dunque, una sorta di volontà di potenza che non lascia essere l'ente nella sua precarietà, che è poi la gratuità con cui l'essere lo concede. Questa impellenza della volontà sulla noesi razionalistica è, per Heidegger, particolarmente evidente nella concezione leibniziana della monade, in cui l'*appetitus* genera e muove la *perceptio*, al punto da identificarsi come "appetito proteso all'ente (*greift nach dem Seienden aus*)"¹⁰ o come "volontà di sapere (*Wille zum Wissen*)".¹¹ Infatti, scrive Heidegger:

La filosofia moderna esperisce l'ente come oggetto (*Gegenstand*). Esso perviene al suo star-di-fronte (*Entegen-stehen*) mediante la *perceptio* e per la *perceptio*. Il *percipere*, come ha visto chiaramente Leibniz, si protende verso l'ente, lo afferra (*greift an*) al fine di impadronirsene (*durch-greifen*) portandolo a sé nel concetto (*Begriff*) e di riportare la sua "presenza" al *percipere* (*re-præsentare*). La *repræsentatio*, la rappresentazione (*Vorstellung*), si definisce come il

percipiente riportare a sé (all'io) ciò che appare.¹²

Questo primato della volontà, le cui origini sono già rintracciabili nella speculazione medioevale,¹³ proseguirà, dopo Leibniz, nel primato kantiano della ragion pratica, nell'idealismo etico di Fichte, nell'incondizionata volontà di manifestazione dell'assoluto hegeliano, nella volontà irrazionale di Schopenhauer, nella prassi rivoluzionaria di Marx, fino alla nietzscheana volontà di potenza, che non vuole più nulla all'infuori di se stessa. A quello stadio la volontà, abbandonando la morsa dell'ente, risolverà se stessa nel non senso dell'autovolazione, e, così risolvendosi, creerà lo spazio libero per il riproporsi della domanda relativa al senso dell'essere.

Un'occasione simile la offre anche la speculazione di Leibniz una volta che sia portata alle sue estreme conseguenze. Infatti che cosa significa porre la volontà come fondamento dell'essere dell'ente? Nient'altro se non riconoscere che l'ente, per sé (cioè senza la volontà che lo vuole e, volendolo, lo assicura), non è. Un simile riconoscimento ripristina la differenza ontologica tra l'essere che è per sé, e l'ente che è come gratuito dono dell'essere. In questo modo si riconosce la precarietà dell'ente che è senza fondamento (*Grund*), senza ragione, graziosamente evocato da quello sfondo abissale (*Ab-grund*) in cui è custodito il mistero dell'essere.

Alla stessa conclusione è possibile giungere anche per un'altra via. Se il principio di ragion sufficiente non è "sufficiente" a garantire l'essere dell'ente perché, lungi dall'essere "principio", è conseguenza della volontà che vuole incondizionatamente l'ente, allora il principio di ragion sufficiente, nonostante lo pretenda, non è in grado di offrire alcuna "ragione" all'essere dell'ente. A questo punto, il suo fallire come fondamento (*Grund*) offre al pensiero la possibilità di pensare quel fondo abissale (*Ab-grund*) che si apre (*cháos*) in occasione del crollo di ogni fondamento.

L'immagine che Heidegger offre per pensare il rapporto essereente, al di fuori della logica della ragione che fonda, al di fuori della soggettività a cui deve essere *resa* la ragion sufficiente dell'essere di ogni ente, è il gioco (*Spiel*). Un gioco la cui essenza non deve essere ricompresa "entro l'orizzonte del fondamento, della *ratio*, della regola, della regola del gioco,

del calcolo”,¹⁴ ma deve essere lasciata in quella libertà che nasce in assenza di ogni predeterminazione sull’essere dell’ente.

Mancando di ogni assicurazione intorno al prodursi dell’ente, ed essendo solo certo che qualcosa come l’ente può accadere, il pensiero dell’uomo non va più alla ricerca del fondamento o della ragione dell’essere dell’ente, ma pensa l’essere dell’ente come gioco, e, così pensando, pone, com’è giusto, se stesso in gioco, invece di ritirarsi, come pensiero scientifico, nella rocca inattaccabile dell’intersoggettività. Solo in questa condizione, scrive Heidegger:

Il pensiero giunge nell’ampiezza di quel gioco in cui è posta la nostra essenza umana. Solo nella misura in cui l’uomo è messo in questo gioco ed è, qui, posto in gioco, può veramente giocare e restare nel gioco.¹⁵

Riproponendo in questa chiave il discorso di Leibniz, Heidegger osserva che se si vuole che Dio sia il fondamento dell’essere dell’ente bisogna abbandonare la struttura matematica del pensiero che, anticipando la ragione di ogni ente, fa dire a Leibniz: “*Cum Deus calculat fit mundus*”, e riproporre la questione nei termini: “*Während Gott spielt, wird Welt* (Quando Dio gioca, sorge il mondo)”.¹⁶

Con ciò non si vuole affermare nulla su Dio, ma si vuol semplicemente dire che non il gioco va pensato secondo il principio di ragion sufficiente, ma viceversa: anche il principio di ragion sufficiente appartiene a una certa epoca dell’essere il quale, come tale, non è *sottoposto* ad alcun principio, ma tutti li ospita, esprimendoli come fasi del suo eterno e libero gioco.

¹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, Lezione XI, p. 151.

² Cfr. il capitolo 6: “Heidegger: la differenza ontologica e il passo indietro”.

³ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., Lezione XII, pp. 170-171.

⁴ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 294.

⁵ Cfr. il capitolo 24: “Platone e il giogo dell’idea”.

⁶ Cfr. il capitolo 46: “Jaspers: la scienza cartesiana come deriva teologica e come anticipazione dell’ateismo moderno”.

⁷ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 324.

⁸ Id., *Il principio di ragione*, cit., Lezione IV, p. 54. I testi leibniziani a cui Heidegger si riferisce sono: *Principes de la nature et de la grâce* (1714); tr. it. *Principi della natura e della grazia*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol.

III, § 8, p. 448: “Bisogna che la ragione sufficiente, cui non occorra altra ragione, sia fuori dalla serie delle cose contingenti e si trovi in una sostanza che ne sia la causa, e che sia un essere necessario, il quale porti la causa della propria esistenza in sé, altrimenti non si potrebbe trovare una ragione sufficiente alla quale ci si possa arrestare. E questa ragione ultima delle cose è chiamata Dio”, e *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714); tr. it. *Principi di filosofia o Monadologia*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. III, § 38, pp. 458-459: “L’ultima ragione delle cose deve consistere in una sostanza necessaria, nella quale il dettaglio dei mutamenti si trovi soltanto in modo eminente, come nella fonte, ed essa è ciò che chiamiamo Dio”.

⁹ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., Lezione IV, p. 56.

¹⁰ Id., *Moirà*, (*Parmenides VIII, 34-41*) (1952); tr. it. *Moirà (Parmenide VIII, 34-41)*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 160.

¹¹ Id., *Zur Seinsfrage (Über “die Linie”)* (1955-1956); tr. it. *La questione dell’essere (Sopra “la linea”)*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 342.

¹² Id., *Moirà (Parmenide VIII, 34-41)*, cit., p. 160.

¹³ Cfr. Parte V: “Lo smarrirsi dell’essere in intelletto e volontà”.

¹⁴ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., Lezione XIII, p. 191.

¹⁵ Ivi, p. 190.

¹⁶ Ivi, p. 191.

49.

L'empirismo e la ragione come rendiconto e previsione

Assumiamo come vera la proposizione in cui si manifesta la conformità di una qualunque cosa con la nostra conoscenza, osservazione ed esperienza.

J. LOCKE, *Saggio sull'intelligenza umana* (1690), p. 746.

Tra le varie distinzioni che nascono dalla scolastica del pensiero figura anche quella, ormai classica, tra razionalismo ed empirismo, che dividerebbe in due solchi il cammino percorso dal pensiero moderno. La prima corrente dedurrebbe il mondo dai principi della sola ragione, la seconda lo indurrebbe dall'osservazione empirica resa rigorosa dall'esperimento. In realtà a monte delle due correnti c'è l'esigenza incondizionata di assicurare all'uomo il possesso stabile e definitivo dell'ente, mediante l'impiego dell'anticipazione matematica della ragione, che agisce come presupposto comune tanto nel razionalismo quanto nell'empirismo.

L'*esperimento* empirista si differenzia dalla semplice *osservazione* perché non si limita a considerare il comportamento delle cose, ma verifica la loro *rispondenza* alle ipotesi che matematicamente sono state su di esse anticipate. L'esperimento è quindi il *rendiconto* della ragione, ciò in cui si verifica la validità delle sue anticipazioni razionali; e l'empirismo che lo esprime, lungi dal trascurare le sorti della

ragione anticipante, si presenta come quella ricerca che assume la ragione come misura del proprio incedere, come ciò a cui bisogna *render ragione* mediante l'esperimento, che reperisce le necessarie conferme alle ipotesi che sono state dalla ragione matematicamente anticipate.

Nell'esecuzione dell'esperimento, infatti, la ragione indica la direzione e pone le condizioni sotto le quali qualcosa deve essere esperito, per cui ciò che si osserva non è la cosa nel suo libero offrirsi, ma la cosa nel suo corrispondere o non corrispondere all'ipotesi che la ragione ha anticipatamente formulato su di essa. In questo modo la ragione si presenta, ancora una volta, come misura di tutte le cose, come ciò a cui tutte le cose devono rendere conto. Anche in questo contesto, e non solo in quello leibniziano,¹ si lascia riproporre la lettura heideggeriana secondo la quale:

La parola *ratio* è collegata con il verbo *reor*, il cui senso preminente è "regolare (*richten*) qualcosa su qualcosa d'altro". Questo è anche il senso del verbo tedesco *rechnen*, contare. Tener conto di qualcosa (*mit etwas rechnen*) significa: non perderlo di vista e regolarsi su di esso. Contare su qualcosa (*auf etwas rechnen*) significa: aspettarselo, e, nel fare questo, aggiustarselo come ciò su cui si deve costruire. Il senso autentico del verbo *rechnen* non è necessariamente riferito ai numeri.²

Infatti, sulla relazione che esiste fra la ragione (*ratio*) e il contare (*rechnen*) si fonda anche l'assunzione del rendiconto in funzione della sua *generalizzazione*, che consente all'empirista di "contare" su una *legge*, e quindi l'assunzione della legge in funzione della *previsione*, che consente di "contare" sugli eventi futuri.

Per l'empirista, infatti, conoscere significa giungere alla formulazione di leggi la cui essenza è nella generalizzazione, operata dalla ragione, delle esperienze effettuate. Che il fuoco possa essere prodotto sfregando il legno in una certa maniera è una conoscenza derivata per generalizzazione da esperienze individuali che, ripetute, consentono di affermare che con lo sfregamento del legno si otterrà *sempre* il fuoco. In quel "sempre" è contenuto il senso della legge e quindi della conoscenza, perché, per l'empirista, conoscere significa *generalizzare*, estendere a tutte le cose l'ipotesi anticipata dalla ragione e confermata dal rendiconto dell'esperimento.

La generalizzazione è possibile solo sulla base del

presupposto, non dimostrato, dell'uniformità della natura, e della sua conformità alla struttura matematica impostale dalla ragione che, per questo, ritiene di poter analogare i fatti non osservati su quelli osservati. Senza questi presupposti, che sono *posti* dalla ragione e non *dati* dall'esperienza, l'analisi empirica non perverrebbe ad alcuna legge e quindi ad alcuna conoscenza circa la natura delle cose.

Ma allora qual è il fondamento della generalizzazione a cui l'empirista riduce l'essenza della conoscenza? La fiducia nell'esperienza e nella sua attendibilità, se non è un dato dell'esperienza, da cosa nasce, e in vista di che cosa? Ancora una volta l'esperienza, che per l'empirista è il fondamento di ogni conoscenza, si rivela come un fondamento infondato per chi si attiene rigorosamente ai soli mezzi messi a disposizione dall'analisi empirica. Hume a questo proposito è stato chiarissimo. La sua critica al principio di causalità, che a suo parere è un'impropria generalizzazione del principio di successione dei fenomeni empiricamente verificati,³ destituisce di valore il fondamento empirico e, come già nel razionalismo di Leibniz, così nell'empirismo rigorizzato di Hume, si offre la possibilità di pensare quel fondamento senza fondo in cui si custodisce il mistero abissale dell'essere.

Questa possibilità risveglia Kant dal "sonno dogmatico", ma il risveglio è subito assopito dalla logica scientifica, che si proibisce il pensiero dell'essere (noumeno) per limitarsi alla considerazione dell'apparire degli enti (fenomeno), in cui la ragione moderna da tempo aveva preso dimora.

La ragione empirista, infatti, non si limita alla generalizzazione dell'osservazione, né a ordinare quanto osservato nel passato e nel presente, ma sporge verso il futuro ponendosi come *previsione*. La legge che il fuoco è caldo va al di là delle esperienze passate in base alle quali fu stabilita, essa stabilisce che *sempre* il fuoco percepito *sarà* caldo. E così la ragione, incapace da sola di qualsiasi previsione, acquista tale capacità combinandosi con l'osservazione empirica, chiamata a dare conferma a quelle operazioni logico-matematiche precedentemente impiegate per ordinare il materiale percepito e per inferire conclusioni. Bacone colse lucidamente il rapporto tra *conoscenza* e *previsione* quando enunciò la sua famosa massima: *sapere è potere*.⁴

In vista di questa potenza, la scienza, che nasce dall'anticipazione della ragione combinata con l'osservazione empirica, trova il proprio senso e la propria giustificazione nella capacità di operare simili inferenze, specialmente quando sono in gioco cose più importanti del calore del fuoco. Eppure anche l'induzione inferenziale, su cui si fonda la previsione scientifica, non ha fondamento empirico. L'analisi humiana ha mostrato che l'inferenza, con cui si vuole giustificare l'induzione, risulta a sua volta induttiva. La scienza crede nell'induzione perché finora ha assicurato successo, quindi il valore dell'induzione riposa su un'altra induzione: l'esperienza del successo.

Qui il circolo sembra inevitabile. Hume, nel prospettarlo, pone il dilemma: o essere un empirista radicale e non ammettere altri risultati all'infuori delle osservazioni derivate dall'esperienza, rinunciando a qualsiasi inferenza induttiva rivolta al futuro, oppure ammettere l'induzione inferenziale e con ciò accogliere un principio non derivabile dall'esperienza, con conseguente abbandono dell'empirismo.

L'empirismo classico, da Bacone a Hume, si chiude con il crollo dei suoi principi, postulando, rispetto al futuro, un atteggiamento di ignoranza, sulla cui base l'unico dato noto è che nulla sappiamo dell'avvenire. Ancora una volta, nella storia del pensiero moderno, si offre la possibilità di constatare l'impotenza della ragione umana di fronte all'imprevedibilità dell'accadimento, l'infondatezza della sua pretesa di fondare, di prevedere, di decidere, di assicurare, con l'accadimento dell'ente, il suo senso, il suo impiego, la sua destinazione.

Ma la volontà di potenza non si arresta neppure davanti ai circoli e alle contraddizioni. Di fronte alla possibilità di prevedere e quindi di controllare il futuro è disposta anche a correre il rischio dell'errore, per altro superabile con il progressivo perfezionamento della natura umana. Laplace ha simboleggiato questa concezione nella famosa immagine di un'intelligenza superumana capace di sapere la posizione e il momento di ogni atomo e di risolvere tutte le equazioni matematiche. Per tale intelligenza "il futuro e il passato sarebbero presente".⁵ Laplace non sapeva di anticipare in questo modo la conclusione a cui sarebbe giunto Nietzsche, ma soprattutto non sapeva, a differenza di Nietzsche, che a

sollecitare l'ipotesi era la volontà di potenza che vuole garantirsi dalla minaccia del nulla, assicurandosi l'ente, sottraendolo alla precarietà che lo caratterizza in quanto evento gratuito dell'essere.

Oggi la scienza ha rinunciato alla pretesa di dire la verità sulle cose e di prevedere il corso futuro del loro comportamento; sa che causalità e previsione sono abiti linguistici (Hume diceva "abitudini") apparentemente forniti di significato autonomo, ma di fatto tali solo in quanto traducibili in asserzioni di tipo diverso; sa che la sua verità è un'*assunzione*, cioè un'asserzione che si prende per vera anche se la si conosce come semplicemente probabile; sa che anche la previsione è un'*assunzione*, la cui probabilità è misurata dalla frequenza induttiva, dal numero delle volte in cui si è avuta la conferma nel passato; ma ciononostante la scienza, anche se così ha ridotto la *pretesa qualitativa* del suo dire, anche se sa che le sue conclusioni non sono "asserite", ma solo "assunte", continua a fare previsioni, a provare che, nell'ambito ridotto delle probabilità, le sue sono le migliori, e che il formulare è la miglior cosa da fare.

Proseguendo imperterrito lungo la via dischiusa dalla scienza, nonostante l'esplicito avvertimento di quest'ultima circa la propria incapacità a raggiungere il vero, l'Occidente continua a rimuovere la voce dell'*essere*, per rendere possibile il suo rapporto d'*avere* con l'ente, in cui risiede la sua sicurezza.

Ma che cosa significa *sicurezza*? Il termine latino (*sine cura*) avverte, nella sua ambiguità, che "sicurezza" può essere mancanza di timore, ma anche mancanza di cura, trascurata spensieratezza. Siccome prova timore di fronte all'imprevedibile accadere dell'ente, l'uomo se ne prende cura nel tentativo di dominarlo e di *assicurarsene* il controllo, ma così facendo *trascura* l'essere e, questa volta senza averlo *previsto*, corre il pericolo estremo che attende colui che si assicura tra gli enti nell'oblio dell'essere, radice di ogni passato e quindi di ogni imprescindibile futuro.

Per quanto alto sia il grado di probabilità che accompagna il progetto sull'ente e la previsione del suo impiego, la tensione che si determina non potrà evitare, nella dimenticanza dell'essere, l'angoscia che accompagna la fine dell'ente e il

niente che in tal modo si dischiude. La considerazione del niente, che si ripropone in occasione dell'estinguersi di ogni ente e di ogni avere che lo riguarda, sembra oggi la più idonea a ricondurre al pensiero dell'essere e alla ricerca del suo senso.

Nel non-senso finale della scienza c'è infatti la possibilità, per la filosofia, di riprendersi dall'alienazione in cui è caduta quando, nell'epoca moderna, ha pensato se stessa come anticipazione matematica della ragione, da cui è nata la scienza e, con la scienza, il mondo moderno proteso alla cura dell'ente nell'incuria dell'essere.

¹ Cfr. il capitolo 48: "Leibniz e la ragione come calcolo e fondamento".

² M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, Lezione XI, p. 170.

³ D. Hume, *An enquiry concerning human understanding* (1758); tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere*, Laterza, Bari 1987, vol. II, Sezione VII: "Dell'idea di connessione", p. 69: "Quando guardiamo intorno a noi verso gli oggetti esterni e consideriamo l'operazione delle cause, non riusciamo mai, nei singoli casi, a scoprire qualche potere o connessione necessaria, cioè una qualche qualità che leghi l'effetto alla causa e che renda l'uno un'ineffabile conseguenza dell'altra. Noi troviamo soltanto che l'uno, presentemente, di fatto segue l'altra. L'impulso di una palla di biliardo è seguito dal movimento nella seconda palla. Questo è tutto quello che appare ai sensi *esterni*. La mente non prova alcun sentimento o impressione *interna* da questa successione di oggetti; per conseguenza, non c'è, in alcun singolo particolare caso di causa ed effetto, cosa alcuna che possa suggerire l'idea di potere o di connessione necessaria".

⁴ F. Bacone, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620); tr. it. *La grande instaurazione*, Parte seconda: *Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552: "*Scientia et potentia humana coincidunt, quia ignoratio causæ destituit effectum. Natura non nisi parendo vincitur, et quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est.* (La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo a essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione pratica ha valore di regola)".

⁵ P.-S. de Laplace, *Théorie analytique des probabilités* (1812); tr. it. *Saggio filosofico sulle probabilità*, Utet, Torino 1987, p. 144.

Kant e la critica della ragione secondo Jaspers

Kant costituisce un passo unico nella storia universale della filosofia. Dal tempo di Platone non si è compiuto in Occidente un passo che abbia avuto così radicali conseguenze nella stimolante atmosfera del pensiero.

K. JASPERS, *I grandi filosofi* (1957), p. 703.

L'accostamento a Platone non è casuale. Come per Heidegger, anche per Jaspers Platone è colui che fonda l'Occidente, ponendo fine a quel "pensiero che attingeva all'originario"¹ e che aveva trovato i suoi pensatori in Anassimandro, Eraclito, Parmenide, Buddha, Lao-Tzu,² e i suoi echi lontani in Plotino, Anselmo, Cusano, Spinoza.³ Con Platone l'originario è assorbito dall'*idéa*. Questa, mediandosi con il volontarismo cristiano, che ha trovato nella speculazione agostiniana la sua migliore formulazione,⁴ è giunta, nell'epoca moderna, a esprimersi nell'anticipazione della ragione che vuole la riduzione dell'essere a oggetto per un soggetto.

Kant, che nella ripartizione dell'opera *I grandi filosofi* compare nel raggruppamento che comprende Platone e Agostino, pensa all'interno della "scissione soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt Spaltung*)" per denunciare il significato scientifico e non esaustivo del pensiero che così opera, quindi per *criticare la ragione* nel senso letterale della parola, per avvertire che l'anticipazione matematica, con cui la ragione scientifica procede, non coglie il senso dell'essere, ma lo

preclude. “Comprendere”⁵ Kant significa intendere il suo avvertimento secondo il quale, scrive Jaspers:

L'essenza del pensiero non è nel pensiero matematico che può essere eseguito mediante determinate operazioni, ma nell'inversione spirituale che si deve compiere con il pensiero stesso. Non si tratta di comprendere qualcosa come un oggetto, ma di compiere qualcosa di non-oggettivo nell'oggettivo. Tutto ciò ha senso solo se un giorno si verifica una scossa, quella dell'intellezione, che non è mistica né morale e non ha il carattere della rivelazione, ma trascende con il pensiero, nel pensiero razionale, il pensiero stesso.⁶

Pensare nell'oggettivo in vista del non-oggettivo, trascendere nel pensiero razionale il pensiero stesso, significa aver presente un'ulteriorità che sta alle spalle di quanto si offre sul piano dell'oggettività, a cui si arresta l'anticipazione matematica della ragione. In questa prospettiva la distinzione kantiana tra fenomeno e noumeno acquista un significato diverso da quello che solitamente possiede quando è colta come momento conclusivo di quell'itinerario dualistico che, arrestando dogmaticamente l'intenzionalità del pensiero all'apparenza fenomenica, si proibisce la comprensione dell'essere.⁷

Nell'interpretazione di Jaspers, il noumeno kantiano trascende il fenomeno perché l'essere non si esaurisce nella manifestazione degli enti che si offrono come oggetti a un soggetto. O, detto altrimenti: se si riduce il pensiero alla struttura matematica dell'intersoggettività, che anticipa le condizioni dell'apparire dell'essere, al pensiero resta precluso il senso dell'essere. “Critica della ragione” significa allora, secondo Jaspers, consapevolezza dei limiti impliciti in quel pensiero che risolve l'essere nelle anticipazioni matematiche, e quindi avvertimento che quanto così si comprende dell'essere non è il senso dell'essere.

In questa luce si comprende perché il pensiero di Kant sia, per Jaspers, “unico e decisivo” nella storia dell'Occidente. Infatti, dopo duemila anni di misconoscimento della trascendenza dell'essere e di sua riduzione nell'immanenza del pensiero, nelle forme dell'*idéal* platonica, dell'*intellectus* medioevale e del *cogito* dell'età moderna, una speculazione che mette in guardia dalla riduzione del senso dell'essere all'oggettività anticipata dalle categorie del pensiero, e dal risolvimento della sua trascendenza nell'immanenza della

soggettività, una speculazione che avverte la necessità di trascendere l'oggettività raggiunta, in vista della trascendenza inoggettivabile, onde evitare di ridurre l'inesauribilità dell'essere che tutto comprende (*Umgreifende*) all'orizzonte circoscritto della comprensione umana, dischiude per Jaspers "un sentiero che attende di diventare per la filosofia una strada maestra",⁸ a meno che la filosofia non voglia smarrire se stessa e la propria identità nell'identificazione con la scienza. Infatti, scrive Jaspers:

È ben difficile raggiungere il sentiero. È stato sempre così: non si è capito e ci si è adirati, oppure non si è capito e si è pur notato che qui stava il punto decisivo per tutto il nostro possibile filosofare presente, o si è creduto di aver capito e ci si è costruito con la propria interpretazione l'accesso al sentiero. È come se attraverso un'intricata viabilità, false indicazioni stradali facessero deviare dalla strada che conduce al pensiero kantiano. Oppure è come se nella forza vitale di Kant sia caduta una roccia che deve essere tolta affinché la forza, crescendo, spanda i suoi semi. Sarei contento se fossi riuscito a far sentire ai miei contemporanei che quella roccia non è stata ancora rimossa.⁹

La roccia che comprime la forza vitale della filosofia kantiana è, fuor di metafora, quell'interpretazione che fa di Kant il momento culminante della filosofia moderna in quanto filosofia della soggettività, del risolvimento del senso dell'essere nell'ordine categoriale anticipato dall'uomo. La forza vitale che resta repressa è quella della filosofia che, incapace di sporgere dalla soggettività, si risolve in scienza, determinando da un lato la clausura del pensiero e dall'altro la solitudine dell'essere. Per questo ancora oggi si parla di dualismo kantiano, di impossibilità, dopo Kant, della metafisica che, nonostante la deviazione subita con Platone,¹⁰ resta pur sempre quell'originario rapporto del pensiero all'essere in cui è custodita l'essenza dell'uomo.

Da ciò nasce il disinteresse, sempre più diffuso nella filosofia contemporanea, per il pensiero trascendente che legge l'immanenza come cifra, come simbolo della trascendenza, dove "simbolo" significa letteralmente ciò che significava per i Greci antichi, ossia la tessera, il coccio di creta spezzato, che gli ospiti, in occasione del nuovo incontro, ricomponevano (*sym-bállein*) per significare la riunione dalla lontananza, e poi riportavano con sé per memorare, nella lontananza, la

continuazione dell'intimità, del patto amicale.

Il fenomeno kantiano è per Jaspers questo simbolo, questa cifra che esprime, nell'immanenza, l'intimità dell'uomo con la trascendenza, e consente di: "operare un'inversione del pensiero per pensare nell'oggettivo l'inoggettivo",¹¹ e di "trascendere, nelle categorie del pensiero, le categorie stesse per pensare l'impensabile".¹² Questo motivo, che così frequentemente ritroviamo nella filosofia di Jaspers e soprattutto nella lettura jaspersiana di Kant, vuol significare la necessità di trattare l'oggettivo, il categoriale non per ciò che è, ma per ciò *a cui rinvia*, così come la tessera o il coccio di creta non erano significanti in quanto tessera o coccio di creta, ma in quanto *symbolon*, in quanto rinviavano a quell'intimità e a quell'unione che erano chiamati a significare.

Una volta che l'essere oggettivo vale come cifra dell'essere transoggettivo, e la categoria del pensiero intellettuale come cifra di un'ulteriorità irraggiungibile dallo stesso pensiero intellettuale, allora l'orizzonte coscienziale dell'uomo (*das Umgreifende das wir selbst sind*) o, nella terminologia kantiana, l'Io penso (*Ich denke*) è già in un rapporto di trascendenza rispetto all'immediatezza del rapporto mondano. Ciò comporta che il sapere matematico e scientifico che l'Io penso realizza non viene inteso come un rispecchiamento dell'essere; e che la funzione del conoscere, se domina e costituisce gli oggetti, non li domina e non li costituisce nella loro *assolutezza*, ma nel loro *essere per la coscienza*.

Questo *dominio* e insieme questa *distanza* possono manifestarsi e farsi valere solo se il pensiero pone tra sé e le cose la mediazione simbolica della cifra, solo se tratta la conoscenza delle cose che raggiunge e le categorie che impiega non come un assoluto, ma come cifre che rinviano a un'ulteriorità, allo stesso modo della tessera o *symbolon* richiamando in un sol punto un'intimità lontana.

Se infatti la coscienza non è mai vuota in se stessa, ma è sempre coscienza dell'essere, e se l'essere non si dà mai nella sua absolutezza, ma solo in ordine alle condizioni con cui la coscienza può recepirlo, allora il potere simbolico dell'oggetto e della categoria che l'ha costruito non appartiene all'al di qua o all'al di là, al campo dell'immanenza o a quello della trascendenza, ma il suo valore consiste proprio nel fatto che

queste opposizioni, derivate da una ontologia di carattere dualistico, vengano superate. L'oggetto o la categoria, come cifra, non sono né l'uno né l'altro, ma rappresentano l'uno nell'altro o l'altro nell'uno.

Questa è la forza della "logica simbolica" della cifra che, al di là dei dualismi esasperati che creano la solitudine dell'essere nella trascendenza assoluta e la chiusura dell'uomo nell'immanenza immediata, ripropone quella "trascendenza immanente (*immanente Transzendenz*)"¹³ che esprime, oltre al corretto rapporto che esiste tra essere ed ente, anche l'originaria intimità dell'uomo con l'essere, dell'*Umgreifende* che noi siamo (*das Umgreifende das wir selbst sind*) con l'*Umgreifende* che è l'essere stesso (*das Umgreifende das das Sein selbst ist*).¹⁴

Nella lettura jaspersiana di Kant, tra la noumenicità dell'Io penso e la noumenicità dell'essere, il fenomeno e le condizioni della sua costituzione oggettiva (categorie) sono cifre, ovvero espressioni simboliche di quell'intimità originaria che esiste tra pensiero ed essere, e che l'esigenza metafisica, riconosciuta da Kant come insopprimibile nell'uomo, ricorda.

Affinché la forza vitale di Kant "possa, crescendo, spandere i suoi semi" è necessario evitare di accostare questa filosofia con la *logica scientifica* ("la roccia che opprime la forza vitale") e disporsi invece con la *logica simbolica*, per la quale il senso non è in ciò che è detto ma in ciò che, nel detto, è richiamato.

Se "criticismo" è fondazione delle possibilità umane nella consapevolezza dei limiti, ebbene il limite è proprio quella tessera simbolica che rende presente l'ulteriorità, come ciò che nella sua totalità non può essere compreso dalle possibilità umane. Nel limite, la trascendenza dell'essere si rende presente nell'immanenza come ciò che trascende, come ciò che non si esaurisce in quella traccia che nel fenomeno essa lascia di sé. Prenderne coscienza significa trattare l'anticipazione della ragione, la matematicità, in cui il pensiero ha risolto se stesso a partire da Cartesio, come una delle possibilità d'impiego del pensiero umano, e non come l'assoluto in cui si risolve l'essenza dell'uomo e si decide il senso dell'essere. Questo perché, scrive Jaspers:

La necessità logica del dover pensare in un certo modo non è la necessità reale dell'essere. Le relazioni logiche non si devono

confondere con le relazioni reali. L'essere non si può dedurre né costruire da una necessità logica. La stessa esigenza di non confondere i rapporti logici con quelli reali era ben presente a Kant fin dal saggio: *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative* del 1763.¹⁵

Successivamente Kant si rese conto che il mondo costruito dall'intelletto matematico naufragava in antinomie quando si fosse tentato di raggiungere con le sue categorie il Tutto o l'Incondizionato. Il principio di ragion sufficiente, valido nell'orizzonte dello spazio e del tempo matematicamente definiti, era del tutto insufficiente a esprimere il senso dell'essere che trascendeva questo anticipato orizzonte. Il suo naufragio era così il simbolo con cui l'essere annunciava, nell'orizzonte spazio-temporale, la sua trascendenza, e quindi l'impossibilità del suo risolvimento nell'orizzonte presieduto dall'intelletto matematico.¹⁶

In questo modo la filosofia, che a partire da Platone s'era rinchiusa nel rapporto soggetto-oggetto, viene liberata da Kant che, tematizzando questa relazione fissa, costante e inevitabile, che non era mai stata messa in questione dalla filosofia precedente, consente a Jaspers di dire che:

Il rapporto soggetto-oggetto non è l'essere assoluto che precede tutto, non è un *primum*, ma un *secundum*. In questo modo Kant dischiude un sentiero lungo il quale si incontrano possibilità mai prima previste. Kant era pienamente consapevole di fare qualcosa di assolutamente nuovo, come risulta dalla *Dissertazione* dove scrive: "Osservavo che mi mancava ancora l'essenziale, che in realtà è la chiave dell'intero segreto della metafisica".¹⁷

Condizione essenziale per porsi sul corretto sentiero che conduce nelle prossimità del senso dell'essere è, innanzitutto, rinunciare alla pretesa che questo senso sia pre-contenuto nell'anticipazione matematica del pensiero soggettivo che risolve l'essere nell'oggettività. La funzione simbolica dell'oggettività è nel naufragare (*scheitern*) del suo tentativo volto a esprimere il senso totale dell'essere. Il suo naufragio è il presentarsi dell'essere come eccedente l'orizzonte che aveva preteso di includerlo. Pertanto la trascendenza dell'essere non va pensata astrattamente, ma concretamente, nell'oggettività presente che, naufragando, rinvia.

La trascendenza dell'essere, osserva Jaspers, non è pensata da Kant "in quell'assoluta trascendenza in cui la pensa Plotino

quando la definisce ‘più che pensiero, al di là del pensiero’”,¹⁸ perché, se così avesse fatto, Kant l'avrebbe resa inaccessibile, e, nell'ignorare la sua presenza cifrata, leggibile nella valenza simbolica del reale che ci sta innanzi, avrebbe interrotto quel patto d'amicizia, quell'intimità essenziale che fa dell'uomo il proteso al senso dell'essere, il custode di un'insopprimibile esigenza metafisica. Per conservare alla trascendenza dell'essere il suo aspetto immanente, per custodirne la sua *presenza simbolica*, osserva Jaspers:

Kant si è mantenuto nella nostra condizione naturale di coscienza della scissione soggetto-oggetto, [...] e, pur tenendosi entro questa scissione, doveva parlare oggettivamente di ciò che è condizione dell'oggettività in generale. Dovendo parlare in forme oggettive della condizione di ogni oggettività, inserì sotto queste forme ciò che doveva trovarsi al di là della scissione.¹⁹

Per questo la filosofia di Kant si espone all'equivoco. Letta con la *logica scientifica*, che esaurisce il suo sguardo nell'orizzonte dell'oggettività, la sua filosofia risulta incomprensibile; letta invece con la *logica simbolica*, che nell'oggettività coglie la cifra, la presenza simbolica della trascendenza dell'essere, allora diventa pienamente comprensibile, in quanto annuncia quella trascendenza immanente che il nostro pensiero, il quale dispone delle sole categorie dell'immanenza, può cogliere solo quando, mediante le categorie, pensa oltre le categorie (*über-hinaus-denkt*). Ciò è possibile, scrive Jaspers, se:

Sulla scorta della filosofia kantiana veniamo in chiaro del fatto che noi viviamo nella prigione della scissione soggetto-oggetto, nello spazio, nel tempo e nelle nostre forme di pensiero. Prenderne coscienza è già un liberarsi dalla prigione.²⁰

Kant ha così liberato l'uomo dalla prigione delle sue categorie mostrandone la relatività. Se la sua filosofia fosse stata letta in questa sua giusta luce, osserva Jaspers, non si sarebbe giunti alla ragione hegeliana che pensa, con le proprie categorie, di pareggiare la totalità dell'essere e di pre-contenerne il senso.

A partire da questa interpretazione, la conclusione della filosofia kantiana che *esclude la possibilità della metafisica* non è l'inevitabile conclusione di quel dualismo gnoseologico che, a partire da Cartesio, presuppone l'alterità dell'essere al

pensiero. L'affermazione kantiana: "Nessun essere conosciuto è l'essere (*Kein bewusstes Sein ist das Sein*)" che Jaspers riprende,²¹ non conferma questa alterità, ma *riconosce l'impossibilità di ridurre l'essere all'essere costruito dalle categorie anticipate dal pensiero matematico*.

Non bisogna dimenticare che la ragione che Kant sottopone a critica è la *ragione matematica* alla luce dell'essenza della ragione. O in altri termini: il *pensiero, come apertura all'essere*, giudica la pretesa del *pensiero matematico* di risolvere l'essere nell'oggettività costruita dalle sue categorie. Concedere che l'essere coincide con l'essere conosciuto dall'anticipazione della ragione equivale a fare della ragione il senso ultimo dell'essere, come appunto fa Hegel, per il quale il pensiero, in quanto apertura all'essere, non si distingue dal pensiero in quanto categorizzazione dell'essere. A motivo di questa mancata distinzione, Hegel considera la *Critica della ragion pura* una tautologia dove la ragione giudica la ragione, per cui il pensiero è a un tempo giudice e imputato.

In realtà le cose stanno diversamente. Kant è consapevole che i due ceppi della nostra conoscenza (sensibilità e intelletto) possono operare solo all'interno della scissione soggetto-oggetto, e quindi solo all'interno di quell'anticipazione soggettiva che oggettiva l'essere, ma, come osserva Jaspers, è anche consapevole che "i due ceppi derivano da un'origine comune a noi sconosciuta".²²

L'origine, in quanto origine, è ignota all'originato, ma nell'originato lascia tracce di sé, che consentono all'originato di non pensarsi come origine, cioè come assoluto. Con ciò è immediatamente tolta la possibilità che l'essere (l'origine) possa risolversi in ciò che è noto al pensiero anticipante (l'originato), o in altri termini, che il mistero dell'essere sia svelato dal semplice dispiegamento delle anticipazioni della ragione umana, come invece pretende la filosofia hegeliana. Questo motivo, ricorda Jaspers, ritorna in quella che a giudizio stesso di Kant è la parte centrale della sua *Critica*: "La deduzione trascendentale", in cui, ricorda Jaspers, è detto:

Del carattere proprio del nostro intelletto, per cui esso produce l'unità dell'appercezione solo per mezzo delle categorie, che abbiano così determinate nel loro genere e nel loro numero, non possiamo addurre alcuna ragione più di quanto non possiamo dare ragione del perché

abbiamo proprio queste e non altre funzioni per giudicare, o del perché spazio e tempo siano le uniche forme della nostra intuizione possibile [...]. Il mistero dell'origine ritorna sotto altra forma quando si parla dell'immaginazione che, come termine medio tra intelletto e sensibilità, dà all'uno la possibilità di applicarsi all'altra. È questa "un'arte nascosta nel profondo dell'anima umana, i cui veri artifici non riusciremo mai a carpire alla natura, né potremo presentarcela scoperta ai nostri occhi".²³

Qui l'espressione kantiana ci riporta a sensi e a significati che solo il linguaggio aurorale era riuscito a esprimere, quando Eraclito parlava della *phýsis* che "ama nascondersi (*Phýsis krýptesthai phileî*)",²⁴ e quando, in contrasto col senso che avrebbe poi espresso il pensiero moderno, pensava la natura come misura (*métron*), e l'uomo come misurato dai limiti che essa poneva alla sua manifestazione.²⁵

Che il senso della filosofia di Kant sia nella direzione di questo richiamo, per Jaspers è indiscutibilmente deciso dalle tautologie, dai circoli e dalle contraddizioni in cui il pensiero oggettivo s'arresta ogniquale volta tenta di pensare l'inoggettivabile. Per pensare ciò che non si lascia oggettivare è infatti necessario spezzare la clausura del pensiero che si trova irretito nella scissione soggetto-oggetto. Ma siccome la filosofia di Kant "è troppo seria per tentare evasioni mistiche che, con eccessiva facilità, spezzano la scissione di soggetto-oggetto che è la condizione naturale del nostro pensiero",²⁶ allora, osserva Jaspers:

Kant cerca di comprendere la relazione soggetto-oggetto in cui ci troviamo, pensando come se potessimo starne al di fuori, mentre siamo costretti a starvi sempre dentro (*als ob wir ausserhalb stehen könnten, während wir immer darin bleiben*). Si spinge ai limiti dell'esserci di ogni essere per noi, per vedere al limite l'origine della totalità, pur essendo costretto a rimanere entro questi limiti. Con il metodo trascendentale si propone di trascendere mediante le forme dello starvi dentro (*in Formen des Darinbleibens*). Pensa al di là del pensare (*Er denkt über das Denken*), ma non potendolo fare da un punto di vista esterno al pensiero (*von einem Ausserhalb des Denkens*) lo fa in quanto già pensa.²⁷

A questo punto, prosegue Jaspers:

Nasce una sconcordanza logica (*logische Unstimmigkeit*) che ha però il suo senso positivo e necessario che si evidenzia [...] nella rottura che si determina per il fatto che ciò che si è così pensato non può essere mantenuto oggettivamente nella sua forma logica. Infatti il non-oggettivo, che deve essere chiarificato nell'origine di ogni essere

oggettivo (nell'orizzonte della scissione soggetto-oggetto), anche se non si lascia cogliere oggettivamente, non può essere pensato che oggettivamente. Ciò che si è così pensato, per non consolidarsi come un falso oggetto, deve formalmente naufragare (*scheitern*) in tautologie, circoli e contraddizioni.²⁸

Queste figure sono dunque i simboli con cui, nel naufragio del pensiero oggettivo (quindi "standovi dentro"), il non-oggettivo, che trascende, si annuncia. Ancora una volta la cifra, il simbolo sono quella tessera, quel coccio di creta che avvicina la lontananza, testimonia l'intimità, il patto amicale tra l'uomo e l'essere. Per questo, scrive Jaspers:

Circoli, tautologie, contraddizioni non si possono quasi evitare nel filosofare. Essi sono il contrassegno che distingue il conoscere filosofico da quello scientifico. Quello filosofico è diretto alla *totalità* che non ha nulla fuori di sé, quello scientifico a *oggetti determinati* che si contrappongono ad altri. Il primo vuole *superare tutti i presupposti* per arrivare a librarsi nella totalità, il secondo *ha il suo valore necessitante nei presupposti* che valgono nella determinatezza di ciò che si può ricercare. Ma quando il sapere filosofico si dà come oggetto la totalità comprensiva (*Umgreifende*) che non è un oggetto, e *presuppone l'estensione della mancanza di presupposti*, allora esso deve imbattersi in circoli, tautologie e contraddizioni, perché vuol riguardare la totalità *in base alla totalità stessa e non in base a qualcos'altro*, vuol riguardare il suo pensiero *in base a se stesso e non in base a qualcosa che lo preceda*. Quegli errori logico-formali si devono presentare quando si deve pensare ciò che *non si adatta a essere catturato adeguatamente da queste forme*. Questo pensare necessita un circolare in se stesso, un contraddire se stesso. [...] Da ciò dipende l'impossibilità di fissare il pensiero filosofico kantiano come un risultato (*Ergebnis*), in modo analogo ai risultati delle scienze particolari. Il pensiero non si pone mai come *risultato* (risultati sono quei circoli, tautologie, contraddizioni), ma solo nell'*atto* della coscienza dell'essere. [...] Ciò che, filosofando, qui avverto è il pensiero che fa sorgere circoli, tautologie e contraddizioni, affinché, mentre esso vede consumarsi queste figure nelle fiamme della negazione logica (*in der Flammen der logischen Vernichtung*), possa venire in chiaro di se stesso nella situazione del suo essere. Il fondamento originario della verità, infatti, è il volo della filosofica coscienza dell'essere nella distesa della presenzialità di tutto ciò che ci si mostra come essere (*in die Weite der Gegenwärtigkeit alle dessen, was sich als Sein uns zeigt*), o che è lo stesso: la presenza della profondità (*Anwesenheit der Tiefe*) da cui proviene tutto ciò che è per noi e che noi siamo.²⁹

Nella sua monografia su Kant, al capitolo che titola: "La rivoluzione del modo di pensare",³⁰ Jaspers osserva che l'essenza della rivoluzione copernicana operata da Kant

consiste nell'aver restituito alla filosofia, alienata nel pensiero scientifico, il proprio modo di pensare, che consiste "nel trascendere, nell'oggettività, l'oggettività stessa (*in die Gegenständlichkeit das Gegenständliche zu transzendieren*)". Per la *logica scientifica* ciò significa: "pretendere di compiere dei pensieri che non possono essere compiuti (*unvollziehbare Gedanken zu vollziehen*)"; per la *logica filosofica* significa invece: "riconduurre la filosofia, dall'alienazione nell'oggettività, a un nuovo modo di divenir consapevoli di un antichissimo e originario sapere fondamentale (*eine neue Weise der Bewusstwerdung uralten Grundwissen*)".³¹ Per questo Kant è decisivo per le sorti della filosofia in Occidente. Il suo modo di filosofare consente all'essenza dell'uomo di rivolgersi alla totalità, raccogliendosi in quella forma di pensiero che, alla risposta anticipata dalla ragione, preferisce l'inesauribilità della domanda. Infatti, scrive Jaspers:

Le quattro domande kantiane: "Che cosa posso sapere? Che debbo fare? Che cosa posso sperare? Che è l'uomo?" mostrano come Kant, nell'impostare la filosofia, non parte da Dio, dal mondo, dall'oggetto, dal soggetto, ma dall'uomo pensato come il luogo in cui tutte quelle cose si fanno presenti.³²

L'uomo, infatti, è apertura all'essere, è il luogo della sua manifestazione. Questa è la ragione per cui anche Eraclito giustifica la sua riflessione a partire da quell'assunto che dice: "Ho indagato profondamente me stesso".³³

L'uomo, infatti, osserva Jaspers, pur essendo un nulla nel mondo, ha la possibilità di oltrepassarlo in vista dell'essere, ma non per signoreggiarlo con il sistema delle sue risposte, ma per interrogarlo con l'inesauribilità della domanda, la cui inconcludenza è cifra e simbolo dell'impossibilità di includere l'essere, che tutto include, nel sistema anticipato dal nostro pensiero. Per questo, scrive Jaspers:

La domanda filosofica è un pensare-oltre-e-al-di-là (*über-hinaus-denken*). Con questo oltrepassamento non si conosce alcun oggetto, ma si cambia la coscienza dell'essere (*Mit dem Überschreiten wird kein Gegenstand erkannt, aber das Seinsbewusstsein verwandelt*).³⁴

Ciò significa che l'essere non è più pensato come il compreso (*Begriffen*), ma come ciò che tutto comprende (*Umgreifende*). Se l'Idealismo avesse meditato sul senso kantiano dell'essere come *Umgreifende*, "avrebbe inteso la ragione come il luogo in

cui si mostra l'essere e non come l'organo che realizza la conoscenza esaustiva dell'essere".³⁵ Se l'equivoco fosse stato evitato, conclude Jaspers: "Oggi la filosofia non sarebbe l'ancella delle scienze".³⁶

¹ K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 705.

² Cfr. Parte III: "Il linguaggio del periodo assiale".

³ Cfr. Parte VI: "Tracce del custodirsi dell'essere nel tempo dell'oblio".

⁴ Cfr. il capitolo 32: "Agostino di Tagaste e la determinazione volontaristica dell'essere".

⁵ Per quanto concerne l'uso jaspersiano del termine "comprensione" è bene tener presente la precisazione di K. Jaspers in *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959); tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000, p. 244: "A evitare ambiguità e fraintendimenti impiegheremo sempre l'espressione 'comprendere (*verstehen*)' per la visione intuitiva di qualcosa dal di dentro, mentre non chiameremo mai comprendere ma 'spiegare (*erklären*)' la conoscenza dei nessi causali che sono sempre visti dal di fuori. Comprendere e spiegare hanno dunque un significato preciso".

⁶ Id., *I grandi filosofi*, cit., p. 703.

⁷ Si veda a questo proposito G. Bontadini, *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996.

⁸ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 703.

⁹ Ivi, pp. 703-704.

¹⁰ Cfr. Parte IV: "L'oblio dell'essere e la dominazione dell'ente".

¹¹ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 601.

¹² Id., *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, pp. 973-974.

¹³ Ivi, pp. 1076-1079.

¹⁴ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 53-113.

¹⁵ Id., *I grandi filosofi*, cit., p. 492. L'opera a cui Jaspers fa riferimento è I. Kant, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763); tr. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative*, in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1953.

¹⁶ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., pp. 497-498.

¹⁷ Ivi, p. 502. L'opera a cui Jaspers fa riferimento è I. Kant, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Dissertatio*, 1770); tr. it. *La forma sensibile del mondo sensibile e del mondo intelligibile* (*Dissertazione del 1770*), Rusconi, Milano 1995.

¹⁸ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 503.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 37.

²² Id., *I grandi filosofi*, cit., p. 517.

²³ Ivi, pp. 516-517.

²⁴ Eraclito, fr. B 123.

²⁵ Cfr. il capitolo 10: "L'essere come *phýsis*", e il capitolo 19: "Il *lógos* di Eraclito".

²⁶ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 522.

²⁷ Ivi, p. 526.

²⁸ Ivi, pp. 530-531.

²⁹ Ivi, pp. 536-537 (corsivo mio).

³⁰ Ivi, pp. 602-605.

³¹ Ivi, p. 604. "Sulla logica filosofica (*Über philosophische Logik*)" è il sottotitolo di quella che, a mio giudizio, è la più importante opera di K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit. Nel 1964, Jaspers, nell'illustrarmi il senso dell'opera e la sua differenza da *Philosophie*, cit., mi avvertiva che l'opera era rimasta sostanzialmente incompresa, perché incompresa restava la *logica filosofica*, che, nell'oggettivo, trascende l'oggettivo in vista dell'*Umgreifende*, a differenza della *logica scientifica* che si arresta all'orizzonte dell'oggettività.

³² K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 607.

³³ Eraclito, fr. B 101.

³⁴ K. Jaspers, *I grandi filosofi*, cit., p. 609.

³⁵ Ivi, p. 701. Cfr. il capitolo 4: "La domanda filosofica in Heidegger e Jaspers".

³⁶ *Ibidem*.

51.

Kant e la critica della ragione secondo Heidegger

Con la “critica” della ragion pura la *máthesis*, nel suo significato fondamentale, raggiunge il suo pieno sviluppo e insieme il suo termine, tocca cioè il suo proprio limite. [...] Infatti, la critica della ragion pura di Kant definisce i limiti della ragione matematica in senso stretto rispetto alla ragione metafisica, che è quella ragione entro cui si determina l’essere dell’ente, l’esser-cosa delle cose.

M. HEIDEGGER, *La questione della cosa* (1962), p. 147.

L’interpretazione che Heidegger dà di Kant mette in luce il significato fondamentalmente *ontologico* e non *gnoseologico* della filosofia kantiana. Siccome questo punto di vista sembra lontano da ciò che Kant dice alla lettera, Heidegger supera l’ostacolo enunciando il seguente canone interpretativo:

In ogni conoscenza filosofica il fattore determinante non è il senso letterale delle proposizioni, ma ciò che viene posto innanzi agli occhi di ancora non-detto (*Ungesagtes*) attraverso ciò che viene detto.¹

Considerata per quello che dice, la filosofia di Kant si inserisce nella storia dell’anticipazione della ragione che da Cartesio conduce a Hegel, tramite il passaggio che da Leibniz porta a Kant. Per cogliere questo passaggio è necessario riflettere sul significato del cosiddetto “criticismo” kantiano. A giudizio di Heidegger, Kant, “che era a conoscenza dell’antico

senso del termine greco *krínein*, che significa ‘discriminare’, ‘distinguere’, nel senso di uno staccare, per mezzo del quale ciò che conta viene messo in risalto”,² con la sua “critica” non intendeva fissare i *limiti* della conoscenza, ma *porre in risalto le condizioni della sua possibilità* che, in virtù del risalto, poteva emergere nei suoi contorni o limiti.

Se questa è l’intenzione espressa di Kant, il suo legame con Leibniz risulta evidente perché, osserva Heidegger:

Dietro la formula “condizioni della possibilità a priori” si nasconde l’assegnazione della ragion sufficiente, della *ratio sufficiens*, che, in quanto *ratio*, è la ragione pura.³

E come in Leibniz “la ragion sufficiente è il fondamento che anticipa tutto (*vorgreifende Grund*)”,⁴ così in Kant la struttura della ragion pura, che detta a priori le condizioni di ogni possibile oggetto d’esperienza, mostra di avere la sua essenza nella funzione dell’*anticipare*. L’anticipazione è una dimensione che sempre accompagna la *sorte* dell’essere in quanto *anticipa* il darsi dell’ente. In questo senso, osserva Heidegger:

La locuzione kantiana “a priori” – che significa “già da prima” – è l’eco tarda di ciò che Aristotele chiama *próteron téi phyýsei*, ciò che, rispetto allo svelarsi, è precedente, in quanto, essendo ciò che è da sé più manifesto, viene prima di tutto.⁵

Qui si pone la differenza tra il pensiero antico e il pensiero moderno. Con Leibniz e con Kant, infatti, la dimensione anticipante è individuata non più nell’essere, ma nella ragione che, nell’accezione moderna, è pensiero matematico. Non solo, ma mentre Leibniz cerca nella ragione un principio che sia capace di giustificare, in ogni ente, la prevalenza dell’essere sul non-essere, quindi cerca semplicemente l’assicurazione dell’ente, Kant accerta definitivamente che *solo* la ragione può costituire l’ambito entro cui si anticipa e si rende possibile l’accadimento dell’ente in quanto tale, per cui con Kant si giunge veramente al trionfo della ragione come anticipazione della totalità ontica.

Ma proprio qui, dove sembra concludersi in modo così coerente il senso alienato del pensiero moderno, in quanto dimentico del mistero dell’essere, proprio qui il senso dell’essere si ripropone. Proseguendo la lettura sulla base del *non-detto*, attraverso ciò che viene detto, si può constatare, infatti, come Kant non esaurisca il compito della ragione

nell'assicurazione dell'ente ridotto a oggetto, ma prosegue nella ricerca delle condizioni della sua oggettività, quindi della sua entità.

Ora l'entità dell'ente è l'essere, e il pensiero *trascendentale* kantiano, nel trascendere, ovvero nel superare l'ente-oggetto, per rinvenire le *condizioni* della sua "entità" (che Kant chiama "oggettività"), compie quel salto che, a parere di Heidegger:

È il salto dal principio di ragione, inteso come principio concernente l'ente, al principio inteso come dire dell'essere in quanto essere. Il salto attraversa d'un balzo l'ambito tra ente ed essere.⁶

In questo contesto la *rivoluzione copernicana* di Kant acquista un nuovo significato: quello di far precedere al rapporto della ragione all'ente (conoscenza ontica) l'esame delle condizioni che lo rendono possibile (conoscenza ontologica). La portata rivoluzionaria consiste nel fatto che, per tutta la storia dell'Occidente, il pensiero si è rapportato direttamente all'ente, senza curare "la comprensione preliminare della costituzione dell'essere",⁷ di cui l'ente è accadimento. Nella cura di questa "comprensione preliminare" è, per Heidegger, l'essenza della critica kantiana della ragione.

Kant, infatti, pone come problema fondamentale della sua "critica" l'esame delle possibilità dei giudizi sintetici *a priori*. Ora i giudizi sintetici *a priori*, o giudizi trascendentali, non tematizzano la conoscenza della sintesi empirica degli enti, a cui i termini del giudizio si riferiscono, ma la sintesi trascendentale, quella cioè che, "trascendendo" il rapporto diretto all'ente, esamina le condizioni *a priori* della sua possibilità: l'essere quindi. In quanto trascendentale, la filosofia di Kant trascende l'ente per volgersi all'essere, condizione della possibilità della conoscenza dell'ente.

La conoscenza si attua mediante l'intuizione e l'intelletto. L'*intuizione* dell'uomo non è per Kant creatrice ma recettiva, e come tale presuppone la presenza dell'ente da intuire. La recettività dell'intuizione non è passività, ma è quel tenersi disposto all'accoglimento di ciò che si offre in tutta la sua novità. Con l'intuizione recettiva e non creatrice dell'uomo, Kant giunge a un tempo al segreto della verità dell'ente, custodita nell'incondizionatezza del suo accadimento, e all'essenza dell'uomo che, per la sua finitezza, non è nella possibilità di condizionare l'ente, ma nella disposizione che lo

rende idoneo ad accoglierlo in quell'incondizionatezza in cui è custodita la sua verità.

Il motivo della finitezza è ripreso da Kant nell'analisi dell'*intelletto*. L'intelletto è finito in quanto si applica all'intuizione tramite concetti universali, che consentono di rappresentare concettualmente il singolare molteplice, che dunque non è conosciuto direttamente, ma indirettamente. Questo procedimento indiretto o discorsività è il contrassegno della sua finitezza.

La *finitezza* della conoscenza umana, che si articola in intuizioni sensibili e concetti intellettuali, è ciò che dispone l'uomo all'accoglimento integrale, e quindi non condizionato, dell'ente. Ma perché l'uomo possa conoscere, è necessario che l'ente si mostri da sé. In questo mostrarsi è custodita l'essenza fenomenica dell'ente, e il suo apparire come fenomeno (*Erscheinung*).

La distinzione tra fenomeno e cosa in sé viene così ricondotta da Heidegger alla distinzione tra intuizione umana finita e intuizione divina infinita. Quest'ultima, in quanto creatrice e non recettiva, non può costituirsi come struttura in cui l'ente viene accolto, in cui appare come oggetto che sta di contro (*Gegen-stand, ob-jectum*) a un soggetto. Cosa in sé e oggettività fenomenica non possono coesistere per la stessa coscienza, perché, scrive Heidegger:

La conoscenza assoluta manifesta l'ente nell'atto di farlo sorgere (*entstehenlassen*), e lo tiene manifesto come qualcosa che nasce (*Ent-stand*). L'ente, in quanto manifesto all'intuizione assoluta, è proprio nel suo venire all'essere (*in seinem Zum-Sein-Kommen*). Esso è ente come ente in sé, non come oggetto.⁸

L'intuizione divina non può avere a che fare con oggetti, perché non consiste in un *accogliere*, come l'intuizione umana, ma in un *produrre*. Pertanto l'affermazione di Kant: "Dietro il fenomeno c'è la cosa in sé" significa che l'apparire, mentre lascia apparire l'ente come oggetto (*Gegenstand*), lo nasconde come realtà nativa (*Ent-stand*). Mentre l'espressione: "La cosa in sé è fuori di noi" significa che noi siamo esclusi dalla conoscenza infinita.

Resi così significanti, intuizione sensibile e intelletto vengono ricondotti da Kant "a una radice comune a noi sconosciuta". In questa radice Heidegger scorge "la fondazione filosofica della

filosofia”⁹ che consiste nel muoversi consapevolmente verso l’ignoto.

L’ignoto è l’oggetto trascendentale che Kant chiama “x”, ovvero: “qualcosa di cui non sappiamo nulla”. Heidegger si chiede: “In qual misura questa ‘x’ è un nulla, e in qual misura è, tuttavia, un qualcosa?”.¹⁰ È *nulla* perché non è ente (e quindi rispetto all’ente è niente), ed è *qualcosa* perché è l’orizzonte in cui accade all’ente di essere. La “x” è l’esatto limite tra l’essere e il non-essere dell’ente. La sua nullità non dipende dal fatto che, a guisa di ente, sta dietro un ente, ma dal fatto che, non essendo un ente, non può essere oggetto di un sapere che riguarda sempre e solo gli enti. Dal canto suo, il sapere può realizzarsi come sapere dell’ente, solo grazie alla nullità ontica di questa “x”, che consente all’ente di stagliarsi come ente contro lo sfondo del non-essere. La presenza dell’ente è il richiamo dello sfondo, lo sfondo, come nulla di ente, è l’essere.

In quanto non-ente, l’essere è *trascendenza* rispetto alla totalità ontica; in quanto consente lo stagliarsi dell’ente è *condizione* della sua possibilità. Siccome poi il presentarsi dell’ente è ciò che si offre a quell’accoglimento in cui è custodita l’essenza dell’uomo, e siccome questo presentarsi è reso possibile dallo sfondo non-ontico dell’ente, Kant, nell’esame delle condizioni della possibilità della conoscenza a priori, guadagna il rapporto essenziale dell’uomo con l’essere.

La designazione kantiana dell’essere come “x”, che è nulla eppur qualcosa, vuol dunque significare che l’essere, come orizzonte che consente l’offrirsi dell’ente a quell’accoglimento a cui è disposto l’uomo, “non può essere afferrato tematicamente come un oggetto, ma come orizzonte deve essere non-tematico, e nondimeno sempre sott’occhio. Solo così si può spingere innanzi e portare in tema, come tale, ciò che in esso si incontra”.¹¹

Così Heidegger, insistendo sul motivo kantiano della finitezza dell’uomo, traduce la potenza aprioristica della ragione di quest’ultimo nell’impotenza di chi si limita a tenere aperto quell’orizzonte, o stato di non-occultamento, che si pone come condizione perché qualcosa possa offrirsi come ente. Scoprire le condizioni trascendentali della conoscenza, a cui tende l’intento critico kantiano, significa allora scoprire la trascendenza, ovvero quell’orizzonte che, transcendendo l’ente,

si pone come condizione della sua presenza, che poi si offre a quell'accoglimento in cui si esprime la conoscenza dell'uomo.

Se seguiamo la lettura suggerita da Heidegger, l'*apriorismo*, pensato come condizione della presenza dell'ente, cessa di avere il senso *pre-potente* proprio dell'anticipazione della ragione, per assumere il senso originario dell'offerta dell'essere alla disposizione accogliente dell'uomo. L'ente infatti può presentarsi come ente solo se si proietta *aprioristicamente* il nulla (inteso come nulla ontico), in cui l'ente può stagliarsi come ente. Precisa Heidegger:

Questo sfondo proiettato aprioristicamente è la trascendenza, come trascendente l'ente. La finitezza dell'uomo, per cui conoscere è ricevere, sta alla radice della trascendenza che consente la recezione dell'ente come ente.¹²

L'obiezione "idealista", secondo la quale il pensiero, per il fatto di proiettare lo sfondo aprioristico, acquista un primato, e da servo diventa padrone dell'intuizione in quanto la condiziona, non regge, perché, osserva Heidegger:

Questa padronanza è ancora un servizio che denuncia ancora più profondamente la sua finitezza. Infatti l'intelletto puro, solo in quanto è servo dell'intuizione pura, può rimanere padrone dell'intuizione empirica.¹³

Viene così allo scoperto il nucleo essenziale dell'interpretazione heideggeriana di Kant. L'apriorismo della ragione, saldandosi strettamente con la finitezza dell'uomo, non condiziona l'accadimento dell'ente in modo da garantirselo nel suo essere, ma lo condiziona nel senso di dischiudere aprioristicamente quell'orizzonte che, non dischiuso, non consentirebbe l'accadimento dell'ente nella sua entità. In ciò è *l'anticipazione della ragione*, la cui *pre-potenza* non è nel *possesso anticipato* dell'ente, come pretendeva il pensiero nell'epoca moderna, ma nella *pre-disposizione* all'accoglimento del suo accadere incondizionato, come aveva pensato il pensiero aurorale. Per questo scrive Heidegger:

Kant, nonostante tutte le differenze e la notevole distanza storica, ha qualcosa in comune con il grande inizio greco. E ciò lo distingue immediatamente da tutti i pensatori tedeschi prima e dopo di lui, per l'incorruttibile chiarezza del suo pensare e del suo dire, che non esclude assolutamente il problematico e l'irrisolto e non dà l'illusione di chiarezza là dove vi è oscurità.¹⁴

Tale apprezzamento non è di natura meramente stilistica, né intende alludere solamente all'onestà speculativa di Kant. Qui Heidegger vuol segnalare che Kant, lasciando il sapere in certi limiti, raggiunge il livello della fondazione veritativa del rapporto essereente, che il pensiero moderno aveva tentato invano di aggiudicarsi. Nella stessa pagina, infatti, leggiamo che "la filosofia di Kant dà per la prima volta al pensiero moderno, anzi all'età moderna nella totalità del suo esserci, una chiara e trasparente fondazione".¹⁵

¹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981, p. 172.

² Id., *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, Lezione IX, p. 127.

³ Ivi, p. 128.

⁴ Ivi, p. 125.

⁵ Ivi, p. 127.

⁶ Ivi, Lezione X, p. 136.

⁷ M. Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*, cit., p. 11.

⁸ Ivi, p. 37.

⁹ Ivi, p. 35.

¹⁰ Ivi, p. 107.

¹¹ Ivi, p. 108.

¹² Ivi, p. 68.

¹³ Ivi, p. 71.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962); tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli 1989, p. 87.

¹⁵ *Ibidem*.

52.

Hegel e la ragione assoluta

Che ne è delle fatiche di Kant quando Hegel definisce la metafisica come logica in questi termini: "La logica è da intendersi come il sistema della ragion pura, come il regno del puro pensiero. Questo regno è la verità, come essa è in sé e per sé senza velo. Ci si può quindi esprimere così, che questo contenuto è la esposizione di Dio, com'egli è nella sua eterna essenza prima della creazione della natura e di uno spirito finito"?¹

M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica* (1929), pp. 209-210.

Con la sua definizione della "logica" Hegel dà a vedere che non gli è sfuggito il ruolo decisamente *ontologico* conferito da Kant alla soggettività umana, anzi la sua filosofia lo ripropone in quell'unità originaria di essere e pensiero che sta alla base del suo sistema. Il modo però di riproporlo è decisivo per l'oblio dell'essere e per lo smarrimento della sua verità. Hegel, infatti, disancora l'essenza ontologica dell'uomo, il suo originario rapportarsi all'essere, dalla sua finitezza, in cui vede un impedimento all'incondizionato spiegamento dell'attività pensante, e così, eliminando la cosa in sé, risolve l'essere nell'enunciazione sistematica della totalità degli enti a opera della coscienza. In questo modo Hegel porta a compimento

nella sua ragione assoluta quello che era l'intento nascosto della ragione moderna a partire da Cartesio: fare dell'uomo la misura di tutte le cose e dell'essere nient'altro che l'esplicitazione della sua coscienza.

In questa conclusione Jaspers, dal canto suo, coglie il compimento di due millenni di cristianesimo che, come abbiamo visto,² introdusse in Occidente quella relazione essenziale tra l'uomo e Dio che, secolarizzata, condurrà Hegel all'identificazione di Dio con l'autocoscienza dell'uomo, e all'affermazione del primato dell'uomo come ragione divina.³

Con lo smarrimento della finitezza dell'uomo si smarrisce anche la sua originaria relazione all'essere. Infatti, proprio perché è finito, l'uomo non produce la manifestazione dell'essere dell'ente, ma lo lascia essere integralmente nel suo irriducibile accadere. L'essere infatti, ci ricorda a più riprese Heidegger, si dà (*es gibt*) solo dove è disposto un accoglimento, ma dove l'accoglimento è soppresso, come nel caso di Hegel, allora ciò che si dà non è l'essere, ma ciò che l'uomo *dice* dell'essere. L'orizzonte trascendentale che ospita l'ente non è più l'essere, che come nulla di ente lascia essere l'ente così come esso è, ma è il dire dell'uomo che nomina l'ente, e nominandolo lo svela per quello che è.

Per questo all'eliminazione del motivo kantiano della finitezza si accompagna in Hegel l'eliminazione della "cosa in sé". Se infatti, a svelare l'ente è il dire dell'uomo, che si pone come orizzonte trascendentale in cui accade la manifestazione dell'ente, non è più necessario quell'orizzonte trascendentale kantiano che è "nulla eppur qualcosa"⁴; non è più necessario l'essere, che, come nulla di ente, fa da sfondo al suo apparire, perché il ruolo dell'essere, il suo destino è stato affidato alla ragione dell'uomo, che, a questo punto, non può fare a meno di porsi come divina.

In questo capovolgimento di rapporti, la presenza non si distingue più dall'ente presente; la differenza ontologica, che custodiva la trascendenza dell'essere, circondando il darsi effettivo dell'ente con uno spazio di non-essere, si risolve nell'immanenza della totalità dell'ente effettivamente presente al pensiero dell'uomo. Quest'ultimo, sottratto alla sua finitezza, è sottratto anche a quel tenersi nel nulla in cui è custodito l'accadimento dell'ente, per porsi tra gli enti come loro

signore. La signoria dell'ente, a cui tendeva tutto il pensiero moderno, trova la sua completa realizzazione in Hegel che, all'orizzonte trascendentale dell'essere come nulla di ente, sostituisce l'orizzonte immanente del pensiero umano che ospita tutti gli enti e, ospitandoli, li svela.

Se l'uomo s'è così sostituito all'essere nel presentare gli enti, non c'è da stupirsi se, dopo Hegel, il pensiero comincia quel processo di trasformazione del mondo naturale e del mondo umano, e perciò si pone come pensiero tecnico-scientifico e come pensiero rivoluzionario. Positivismo e marxismo non sono forse i migliori esecutori del pensiero hegeliano che, dopo aver sottratto all'essere il compito di render l'ente presente, l'ha affidato all'uomo, traducendo, come dice Jaspers:

"L'*Umgreifende* che è l'essere stesso nell'*Umgreifende* che noi siamo"?⁵

E se in questo compito si riconoscono la pratica tecnico-scientifica e la prassi rivoluzionaria, che con il loro volto ideologico si sostituiscono progressivamente alla filosofia, non è tutto ciò estremamente coerente con il pensiero hegeliano che pensava se stesso come ultima filosofia? Là infatti dove è smarrito il senso della verità dell'essere, non resta altro criterio di giudizio se non la volontà di potenza, a cui il pensiero dell'uomo si subordina nel tentativo di realizzare, in termini sempre più rigorosi, l'incondizionato dominio dell'ente.

L'affermazione della volontà di potenza va di pari passo con lo smarrimento della verità come *a-létheia*, come "s-velamento" del nascosto. Non a caso Hegel, nel brano citato in epigrafe, parla della ragion pura come del "regno della verità come essa è in sé e per sé *senza velo*". Infatti lo svelamento è possibile solo sulla base di un originario nascondimento. Nel nascondimento è custodito a un tempo il mistero dell'essere, il limite del sapere e quindi la finitezza dell'uomo e l'essenza della filosofia, che è cura (*philía*) del mistero, e non suo svelamento.

Dove infatti non si dà nascondimento diventa impossibile ogni aprirsi di aperture, diventa impossibile la verità come *a-létheia*, e il pensiero come filosofia (*philo-sophía*) giunge alla sua fine, soppiantato dalla scienza (*sophía*) che vive l'ebbrezza del mistero dischiuso. Al *Boden*, come fondo del nascondimento in cui è custodito il mistero dell'essere e da cui

sorge la verità come apertura, si sostituisce il *Grund*, il fondamento, che, nel tentativo di spiegare tutto, perde alla fine il *Boden*, il suolo stesso su cui poggia i piedi.

La metafisica dell'Occidente, a partire da Platone, ha abbandonato il suolo dell'essere per andare alla ricerca del fondamento in grado di fondare, e quindi di assicurare, la totalità dell'ente. La volontà di potenza ha camminato fianco a fianco al progressivo smarrimento della verità come *alétheia*. Questa è diventata *orthótes*, *adaequatio*, *certitude*, *Gewissheit*, certezza soggettiva, in cui si risolve ogni possibile senso veritativo dell'ente. Alla base di queste progressive variazioni c'è sempre la volontà di potenza nel suo tentativo di sottrarre la verità all'essere per consegnarla all'uomo, non nella modalità dell'apertura all'essere, ma nella modalità della sua dimenticanza.

A questo punto l'uomo deve *dire* la verità, deve dirla sul mondo e su Dio, nominando di volta in volta le sue creature e il loro creatore, con nomi sempre più fondati e con metodi sempre più perfetti. E così, traducendo l'essere nel dire, consegna a ogni ente, ivi compreso l'Ente supremo, il senso custodito nel suo *esser detto*, nel suo *esser enunciato*.

La metafisica dell'Occidente, che cresce nella dimenticanza del suolo (*Boden*) sospinta alla ricerca del fondamento (*Grund*), in conformità alla ragione del proprio essere, considera se stessa, nelle varie epoche, tanto più valida quanto più riesce a non lasciare nulla di infondato e quindi di inespresso, quanto più riesce a portare alla luce dell'enunciazione tutti i suoi fondamenti.

Lungo questo cammino, la metafisica si annulla come *filosofia*, come gelosa custode del mistero, per affermarsi come *scienza*, che è svelamento del mistero e a un tempo sua profanazione, se è vero che "profanare" è dischiudere con violenza e anzitempo ciò che ancora da sé non s'è dischiuso, non s'è offerto, non s'è dato. Qui il pensiero va alla natura (*phýsis*), compresa dal pensiero aurorale come "ciò che da sé sboccia, come lo sbocciare di una rosa che, aprendosi, si dispiega",⁶ per tornare a Hegel per il quale "la natura è impotente a pareggiare l'idea".⁷

In questo accostamento è racchiuso il senso dell'itinerario percorso dalla metafisica dell'Occidente, tesa al

raggiungimento di un sapere senza presupposti perché tutti li ha risolti in sé. Questo ideale è raggiunto in Hegel dove il pensiero è l'*esplicitazione totale* e l'essere è ridotto alla *presenza esplicitata dell'ente*. Anche la storia è esplicitazione, ed esplicitazione è anche la filosofia idealista che rende manifesto ciò che era implicito nella storia del pensiero. Nell'idealismo la ragione fondante esplicita il fondamento nascosto nelle filosofie precedenti, da cui non resta escluso neppure il pensiero aurorale, letto da Hegel come un "non ancora (*noch nicht*)",⁸ in vista dello svelamento del suo fondamento a opera dell'idealismo. A questo proposito Heidegger scrive:

Questo giudizio di Hegel su ciò che è insoddisfacente nella filosofia greca è pronunciato a partire dal compimento della filosofia. Nell'orizzonte dell'idealismo speculativo, la filosofia dei Greci rimane nel "non ancora" del compimento. [...] Anche al nostro pensiero la filosofia dei Greci si mostra in un "non ancora". Solo che questo "non ancora" è il "non ancora" dell'impensato, non un "non ancora" che non ci soddisfa, ma un "non ancora" al quale noi non bastiamo e che non soddisfiamo.⁹

Sostituendosi all'essere, l'esplicitare hegeliano porta tutto alla presenza, a quella presenza immanente propria dell'*Idea* che non rimanda ad altro perché tutto spiega. Solo in quanto Hegel pensa l'*Idea che esplicita* sul modello dell'*essere che invia alla presenza* può identificare senza residui *essere e sistema*.

In base all'esigenza portata innanzi dal pensiero moderno, che vuole tutto fondato e nulla presupposto, anche l'essere non può restare alla lunga nascosto, ma deve risolversi senza residui nell'enunciazione. Il sistema è così compiuto, l'esigenza del fondamento (*Grund*) è pienamente soddisfatta, ma che ne è di quel suolo (*Boden*), di quel fondo nascosto in cui l'essere si custodiva e da cui, dischiudendosi, *incondizionatamente* si offriva come verità? "Dell'essere," scrive Heidegger, "alla conclusione e al culmine della metafisica ne è nulla."¹⁰

Nietzsche, interprete del nichilismo dell'Occidente, non farà che rivelare il fondo volontaristico della metafisica che, nata dall'*idea platonica*, s'è conclusa nell'esplicitazione dell'*idea hegeliana*. Alla base c'è sempre la volontà dell'uomo di *vedere* per comprendere e quindi per racchiudere la realtà nella propria visione, onde poterla controllare e dominare. In ciò è

l'essenza della scienza e della tecnica, la cui esplicitazione avviene in occasione del trionfo, ma anche della conclusione della metafisica come ragione fondante.

Sotto questo aspetto è vero che dopo Hegel non è più possibile filosofare, almeno nel senso in cui la tradizione occidentale ha inteso la filosofia, ossia come ragione fondante che non lascia nulla fuori di sé, perché tutto spiega. Solo un mutamento radicale di prospettiva può far sì che la fine della metafisica non sia anche la fine del pensiero. Ma per questo è necessario recuperare, al di là del fondamento della ragione, il suolo nascosto dell'essere.

Ciò che rimane nascosto non costituisce il limite o lo scacco del pensiero, ma piuttosto il terreno fecondo che, invece di risolvere l'essere nell'esplicitazione totale, lo mantiene come ciò che rimane sempre "da pensare".¹¹ Infatti solo nell'inadeguatezza del pensiero e dell'enunciazione esiste per il dire e per il pensare un futuro. In questo futuro è custodito il senso della filosofia come cura amorosa (*philía*) del mistero dell'essere.

¹ La citazione heideggeriana è tratta da G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816); tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, vol. I, Introduzione, p. 31.

² Cfr. Parte VII: "Cosmo greco e mondo biblico".

³ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1959); tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, pp. 278-279.

⁴ Cfr. il capitolo 51: "Kant e la critica della ragione secondo Heidegger".

⁵ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 69.

⁶ Cfr. il capitolo 10: "L'essere come *phýsis*".

⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817); tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981-2000, vol. II: "Filosofia della natura", § 250, p. 100.

⁸ Id., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833); tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1973, vol. I, p. 171.

⁹ M. Heidegger, *Hegel und die Griechen* (1958-1960); tr. it. *Hegel e i Greci*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 391.

¹⁰ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 812.

¹¹ Id., *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, vol. I, Lezione 1, pp. 37-46.

Parte decima

LA PROVOCAZIONE DELLA SCIENZA E DELLA TECNICA

Scienza e tecnica pro-vocano (*heraus-fordern*) le energie della natura, cioè le promuovono (*fördern*) nel duplice senso che le aprono (*erschliessen*) e le mettono fuori (*herausstellen*). In altri termini spingono avanti qualcosa d'altro verso la massima utilizzazione con il minimo costo.

M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (1953), p. 11.

53.

La provocazione della scienza e l'oggettivazione dell'essere (*als Gegenstand*)

La parola *Gegenstand* nasce nel XVIII secolo, come traduzione tedesca del latino *objectum*. Né il pensiero medioevale, né quello greco pensano la presenza dell'essere come oggetto che sta-di-contro (*Gegen-stand*, *objectum*) a un soggetto.

M. HEIDEGGER, *Scienza e meditazione* (1953), p. 32.

Nella storia della ragione la natura è presente come negata, il *non* della negazione è il *non apparire* della natura come *phýsis* autodischiudentesi, a causa della sopraffazione dell'*apparenza*, in cui la natura si raccoglie, in quanto provocata dalla ragione. La ragione è così negazione della naturalità della natura e sua ri-creazione a opera della potenza tecnico-scientifica dell'uomo, in quanto *animal rationale*.

Chiamata davanti (pro-vocata) alla ragione per render ragione di sé, la natura appare nei termini predisposti dalle anticipazioni della ragione e, in questo rivelarsi *razionale*, nasconde il suo volto *naturale*; offre di sé il richiesto, trattenendo in sé il non-richiesto; risponde all'appello della ragione nei limiti previsti dalla pro-vocazione. Il suo manifestarsi è sì *a-létheia*, ma questa *a-létheia* non è totale. Il nascosto non pro-vocato custodisce l'essenza naturale della natura, il suo mistero celato, che solo la falsa coscienza o la superstizione scientifica possono ritenere di avere totalmente

dissolto.

Hegel, nel porre la sua filosofia come compimento del pensiero occidentale e come enucleazione del suo senso, decretò il risolvimento della natura nella razionalità, la riduzione della sua impotenza alla potenza della ragione.¹ Questa idea, nel concludere il pensiero come *theoría*, lo dischiuse come *poíesis* e come *téchne*, come produzione del mondo naturale e del mondo umano secondo i programmi della ragione.

Positivismo e marxismo sono fedeli esecutori di questo programma che ha sostituito alla *contemplazione* del mondo la sua *trasformazione*. Nella trasformazione della *natura* delle cose e dell'uomo, l'Occidente è venuto finalmente in chiaro con se stesso e con la sua identità, coerentizzandosi con le premesse del suo pensiero, sorto quando, alla manifestazione dell'essere (*alétheia*), fu anteposta la visione dell'uomo (*idéa*).²

Oggi l'uomo non prova stupore di fronte alla natura, ma di fronte alla tecnica che gli risolve antichi problemi di fatica e di sofferenza "naturali", quindi all'apparenza inevitabili. La negazione delle naturalità della natura è anche la negazione dell'inevitabilità, è la possibilità dell'affermazione, della potenza della rivoluzione (scientifica e sociale).

L'uomo non si riconosce più là dove era, spettatore impotente della potenza della natura, servo riconoscente della magnanimità del signore. L'uomo dell'Occidente si ritrova, come aveva detto Hegel, dominatore della natura e signore del signore,³ si trova identificato in una coscienza nuova, che si dischiude a una meraviglia che non ha più gli stessi contenuti. I cieli non narrano più la gloria di Dio, ma quella dell'uomo, la terra non ospita più la lotta tra servo e signore, ma la razionalità del sistema che rende tutti signori delle cose e servi dell'efficienza del sistema che le produce.

La meraviglia, quell'aurora della coscienza che segna il destarsi dell'individuo dalla chiusa soggezione dell'istinto, si apre alla domanda sulle cose in modo differente, perché le cose non sono più viste come accadimenti incondizionati della natura, ma come eventi determinati dalla ragione dell'uomo che domina la natura. Se la meraviglia, come dicevano Platone e Aristotele, è "il principio della filosofia",⁴ la filosofia, nella versione tecnico-scientifica, non chiede più il *senso*

dell'accadimento, ma le *modalità* del suo accadere, a partire dalle previsioni e dai calcoli effettuati nel complesso sistema degli organismi e degli strumenti disponibili nel mondo naturale e umano.

Da pura *theoría*, la filosofia si traduce in pratica scientifica e prassi sociologica in vista della trasformazione del mondo naturale e del mondo umano. In una parola diventa *antropologia*, non nel senso dello studio dell'uomo, ma nel senso dell'assunzione dell'uomo a *lógos* supremo (*ánthropos-lógos*) che, come l'antico *lógos*, in sé raccoglie (*légein*) il senso e il significato di tutte le cose. E così, passando dalla *phýsis* all'*ánthropos*, il *lógos* coinvolge il destino della filosofia che fin dalle origini ne insegue il senso. Nata come *philía perì phýseos* nel pensiero aurorale, la filosofia si ritrova come *antropologia* nel pensiero crepuscolare. In questo tragitto è custodito il senso dell'epoca occidentale, e quindi del tramonto che, nel suo nome, l'epoca annuncia.

Nel definire la scienza moderna come "il primo avvenimento interamente nuovo nella sfera spirituale e materiale dopo il periodo assiale",⁵ Jaspers si domanda:

Perché ciò è avvenuto in Occidente e non nelle altre due grandi zone culturali? Aveva forse l'Occidente, già nel periodo assiale, qualcosa di peculiare che ha poi prodotto tali effetti nel corso degli ultimi secoli? Esisteva già in embrione nel periodo assiale ciò che alla fine si è manifestato nella scienza? Ha l'Occidente qualche carattere specifico? Un simile sviluppo, radicalmente nuovo e carico di trasformazioni, unico nel suo genere, deve avere le sue radici in un principio più comprensivo. Tale principio non è individuabile. Ma forse ci sono alcune indicazioni che possono far luce sulla peculiarità dell'Occidente.⁶

Le indicazioni Jaspers le trova nel "vortice della sofistica", dove si abbandona l'amore per il possesso, la *filo-sofia* per la *sofia*, la povertà per l'acquisto. Di fronte all'indeterminatezza dell'*ápeiron*, all'incondizionata genericità della *phýsis*, all'invisibile armonia del *lógos*, l'uomo sente la precarietà del suo essere, avverte la propria impotenza di fronte alla potenza dell'accadimento incondizionato, soffre "le vertigini della verità",⁷ che colloca in quell'assenza di terreno (*Bodenlosigkeit*), dove nessun fondamento e nessuna ragione si offre a sostegno o a punto di riferimento, dove la manifestazione si dischiude senza che alcuna anticipazione o attesa siano predisposte all'accoglimento. L'uomo è provocato

dall'essere senza preavviso. Lo spettacolo che si offre è nuovo, desta meraviglia. Dalla meraviglia nasce la filosofia che però Platone subito organizza in direzione scientifica. Scrive a questo proposito Jaspers:

Nel vortice della sofistica, Socrate e con lui Platone vollero assicurare un suolo stabile (*festen Boden*) mediante il pensiero stesso. Questo non si poteva ottenere se non con una nuova dimensione del pensiero: il pensiero come sapere (*Denken als Wissen*). Il concetto comune di sapere, allora come oggi, indica un sapere di qualche cosa. Esso riguarda *oggetti singoli*. O io so una cosa o non la so. Quando acquisto un sapere ottengo un *possesso*. Posso estenderlo mediante nuove informazioni. Questo sapere (*Wissen*) sottintende un potere (*Können*) che trova la sua applicazione in una sorta di potenza (*Macht*). Io posso *disporre* di ciò che so e, con l'aiuto del sapere, esercito un determinato potere su altro. Questo "altro" può essere in me o fuori di me. Esso non è me stesso. Platone procede in vista di questo sapere e provvede a realizzarlo.⁸

Colto alle sue origini, il pensiero scientifico e tecnico già rivela tutti i caratteri con cui si dispiegherà in Occidente e soprattutto la motivazione di fondo che sta alla base del suo sviluppo: *il possesso delle cose e la potenza sul loro accadimento*. Il pensiero come ringraziamento (*Denken als Danken*) e il pensiero come sapere (*Denken als Wissen*) oppongono volontà di verità (*Wahrheitswille*) e volontà di potenza (*Machtswille*) in maniera così radicale da non lasciar intravedere alcuna possibile conciliazione.⁹

La *volontà di verità* prova la vertigine dell'assenza di terreno (*Bodenlosigkeit*), perché, nel dischiudersi alla totalità, avverte l'impotenza di chi, cosciente di non condizionarne la manifestazione, vi si dispone come all'accoglimento di un dono. Il dono provoca il pensiero come ringraziamento.

La *volontà di potenza* vuole invece un terreno stabile su cui è possibile prender base e anticipare l'evento in modo tale che il suo sopraggiungere non sia impreveduto, ma in qualche modo atteso perché pro-vocato. Pro-vocazioni sono le anticipazioni del pensiero e i metodi, che non si limitano a rappresentare ciò che deve sopraggiungere, ma anche il modo in cui deve sopraggiungere.

Con l'anticipazione e il metodo il pensiero come sapere conosce già nella rap-presentazione (*Vor-stellung*) il nome della cosa, prima (*vor*) che questa si presenti. La presenza della cosa

non è più un *es-porsi* dal nascondimento, ma un *dis-porsi* nel campo della rap-presentazione anticipata. Il suo stare è uno star-di-contro al soggetto che ha disposto l'ordine di presentazione. Sottratta al suo semplice è (*Stand*), la cosa è-di-contro (*Gegen-stand, ob-jectum*). L'*oggettività* è la modalità del suo apparire. Un apparire che non è più dono dell'essere, ma richiamo di una soggettività che vuole la cosa davanti a sé nelle modalità anticipate e predisposte. In ciò è la *provocazione*.

A questo punto il pensiero non ringrazia (*als Danken*) perché sa (*als Wissen*), perché possiede in anticipo nella rappresentazione l'oggetto che, con il metodo, chiama alla presenza. Il possesso è potenza sull'oggetto che si è chiamato davanti a sé, e che si è disposto nell'orizzonte dell'oggettività in modo che sia possibile, seguendo lo stesso metodo, ritrovarlo allo stesso posto, onde consentire alla volontà di potenza di poterne sempre disporre.

Affinché la disponibilità sia universale e il più possibile garantita contro ogni eventuale smarrimento, la soggettività che dispone la posizione dell'ente dovrà essere a sua volta universale e il più possibile purificata dagli inconvenienti della soggettività; dovrà essere, come dice Jaspers, coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), intersoggettività (*das Gleiche für jeden Verstand*), intelletto puro che lascia fuori di sé ogni sorta di condizionamento psicologico (*Bewusstsein als Dasein*) e ogni dimensione che trascenda l'orizzonte oggettivo dischiuso dall'anticipazione ipotetica, e percorso dal metodo che ha provocato la presenza dell'oggetto.¹⁰

Ma oltre la coscienza intersoggettiva esiste, sottolinea Jaspers, anche una possibilità coscienziale oltrepassante, perché pensa oltre (*über-hinaus-denkt*) l'orizzonte dell'oggettività circoscritto dal sapere anticipante. È la possibilità della coscienza assoluta che, sciolta dai limiti propri di ogni anticipazione, non dispone l'ente, ma si dispone alla manifestazione dell'essere: "*absolute Bewusstsein ist Bewusstsein des Seins*".¹¹ Di questa coscienza la scienza non si occupa. E come potrebbe se il suo intento è di comprendere ciò che tutto comprende, di tradurre l'*Umgreifende* in concetto (*Begriff*)?

Con la nascita del concetto, con Socrate quindi, e con

Platone che al concetto fornisce il suo oggetto (l'*idée*) si chiude il periodo assiale e si dischiude l'Occidente, quell'epoca in cui il pensiero, a giudizio di Jaspers, muta forma, abbandona la *philousía* (amore per l'essere) per la *philosophía* (amore per il sapere), finché, con l'età moderna, abbandona anche la filosofia per la *sophía*, ovvero per quel sapere che è possesso e, mediante l'applicazione, potenza. A questo punto la volontà di verità cede via via il terreno alla volontà di potenza che, scrive Jaspers, nella sua tensione illimitata, pretende di assicurarsi l'incondizionato:

La meta finale sarebbe raggiungibile se, al di là di tutte le cose definite, si arrivasse all'incondizionato; al di là di tutti gli scopi nominabili, per i quali si possa sempre richiedere un perché, si cogliesse lo scopo finale; se al di là di ogni bene determinato si cogliesse il Bene stesso. Quando Platone cerca i concetti universali nelle determinazioni definite, egli non vuole ottenere determinazioni concettuali qualsiasi di tipo relativamente esatto, ma, con il linguaggio di questi concetti, cerca sotto l'idea dell'incondizionato, non più questionabile né oltrepassabile, un linguaggio parlato da questo stesso incondizionato. Questa è la ragione per cui tutte le determinazioni concettuali finite naufragano in vie senza uscita (*aporie*). In queste *aporie* il senso della meta è tanto più decisamente avvertito quanto meno chiaramente saputo.¹²

Al sapere scientifico che tutto condiziona sfugge l'incondizionato. A esso l'*Umgreifende* resta non solo incompreso (*unbegriffene*), ma addirittura incomprensibile (*unbegreifbare*), perché, di fronte all'ente, il pensiero scientifico non coglie la manifestazione dell'essere, ma l'oggetto della sua provocazione. L'ente per la scienza non è più la *cifra*, il *sýmbolon* che esprime il patto amicale tra l'uomo e l'essere, ma ciò che sta di contro al soggetto come sua *alterità*. "Questo altro," dice Jaspers, "può essere in me o fuori di me. Non è comunque me stesso",¹³ e così anche l'essenza dell'uomo, il me stesso (*Selbst*), che si conosceva come apertura all'essere, coscienza dell'essere (*Bewusst-sein*), ora si conosce come dominatore dell'ente, se non addirittura dominato dall'ente. E se proprio in questo dominare, essendone dominati, fosse nascosto il senso ultimo dell'alienazione?

A questa domanda sarà possibile rispondere dopo aver seguito il destino tecnico della scienza e l'imporsi di questo destino come razionalità intrascendibile, la cui potenza è nella

pre-potenza, ovvero nella posizione anticipata di sé come orizzonte in cui solamente trovano senso e giustificazione uomini, azioni e cose.

Come un tempo la *phýsis* era pensata *prima* della nascita degli uomini e degli dèi, così ora la *razionalità* è pensata *prima* di ogni evento che alla razionalità si appella per trovare senso e significato. La ragione, cioè, subentra all'essere nella funzione ontologica (Heidegger) o periecontologica (Jaspers) di rendere significante l'ente, che così consuma la sua separazione dall'essere, infrange il patto amicale (la "cifra"), per farsi accogliere nell'orizzonte anticipato dalla ragione. In questa anticipazione è l'essenza della pre-potenza della ragione.

Alla prepotenza della ragione Jaspers perviene seguendo la natura possessiva (*im Besits zu nehmen*) del pensiero scientifico, che ha la sua radice nella volontà di potenza (*Machtswille*), che fin dalle origini sollecita il pensiero come sapere (*Denken als Wissen*). Heidegger vi perviene seguendo la natura pro-vocatoria (*heraus-fordern*) del sapere scientifico e la sua inevitabile destinazione tecnica.

Di per sé la scienza non cessa di proclamare il suo disinteresse per l'elaborazione della cosa, la stessa definizione che essa propone di sé come "teoria del reale"¹⁴ sembrerebbe confermarlo. In realtà la scienza elabora l'ente perché lo oggettiva, lo quantifica, lo pro-voca, nel senso che lo chiama alla presenza in quell'orizzonte oggettivo che essa ha anticipatamente pre-disposto. L'apparire dell'ente non è più opera della *phýsis*, *érgon* della sua *enérghēia*, ma opera (*Werk*) della realizzazione (*Wirken*) scientifica che pro-duce l'ente, nel senso che, pro-vocandolo, lo conduce davanti a sé, e, ponendoselo di contro, lo nomina oggetto (*Gegen-stand, objectum*).

L'oggettività è elaborazione scientifica, è manipolazione della cosa. Oggettivare significa sottrarre l'ente alla *phýsis*, che è quel fare che pone in essere (*ktízo*, da cui *thésis*) l'ente, per sottoporlo alle *ipo-tesi* che ne condizionano le modalità dell'apparire. Nella scienza l'ente non appare così come è, ma come le ipotesi lo attendono. In questa attesa anticipata è il *pre* della pre-potenza della ragione scientifica.

La natura prepotente della ragione si rivela già nella

traduzione latina di *enérghēia* con *actus*, che fa dell'*érgon* non più ciò che si presenta, ma ciò che consegue a una *actio* intesa come *operatio*. L'*érgon* diventa così il prodotto di un'azione che opera intenzionalmente, diventa l'effetto di una causa. Quando poi, nell'età moderna, la causa è posta nel sistema ipotetico delle anticipazioni matematiche, la realtà viene a coincidere con la certezza soggettiva che determina le modalità dell'apparire in base alle ipotesi anticipate. I *dati di fatto*, a cui fa riferimento la scienza come all'intrascendibile (*Unüberschreitbare*), sono appunto il prodotto di quel *fare* anticipante che determina il modo di darsi, di offrirsi, di presentarsi del reale.

Dire che la scienza si attiene solo ai *dati di fatto* significa semplicemente che la scienza considera reale solo ciò che *si dà* nelle modalità attese da quel *fare* operativo che è proprio delle ipotesi. Dire che la scienza è *esatta* significa che la scienza non si prende cura della verità (*alétheia*), ma solo di ciò che sortisce (*es-*) dalla sua attività (*-atto*). Come "teoria del reale" la scienza non contempla (*theáomai*) il reale, ma controlla se il reale *osserva* le ipotesi anticipate, se il reale corrisponde al trattamento a cui è stato sottoposto dalle ipotesi. Sarà per questo, scrive Heidegger, che:

La traduzione tedesca di "*contemplatio*" (contemplazione) è *Betrachtung*. [...] "*Trachten*" equivale al latino *tractare*, trattare, elaborare. "*Nach etwas trachten*" significa: operare per raggiungere qualcosa, perseguirlo, tendergli insidie per poterselo assicurare. In questo modo la teoria come contemplazione diventa l'insidiante-assicurante operare nel reale.¹⁵

In ciò è l'essenza operativa della scienza. Il suo operativismo la esclude dalla vita teoretica (*bíos theoretikós*) e la riconduce tra le espressioni della vita pratica (*bíos pragmatikós*) prima ancora del suo impiego tecnico. Anzi la scienza può produrre e di fatto produce la tecnica perché la sua essenza non è *contemplativa* ma fin dall'inizio *produttiva*.¹⁶ La scienza infatti produce l'oggettività, e così facendo si sostituisce all'essere nella presentazione dell'ente. Va da sé che l'affermarsi della ragione scientifica come ultimo *lógos* implica da un lato lo smarrimento del senso dell'essere e dall'altro lo smarrimento dell'essenza dell'uomo in quanto apertura all'essere.

Se oggi l'uomo non sa riconoscersi se non affacciato tra le

cose, nella più disperata assenza di senso,¹⁷ è perché, da espressione di vita teoretica (*bíos theoretikós*) che guarda (*oráo*) ciò che aprendosi si dispiega (*théa*), s'è ridotto a espressione di vita pratica (*bíos pragmatikós*), a cosa (*prâgma*) tra le cose, apprezzato solo per la sua capacità produttiva. Ancora una volta riappare l'essenza dell'alienazione che invoca un superamento. Ma, lontani dall'essere, da dove può giungere l'indicazione della via del superamento?

Di solito il superamento è tentato nella direzione della *cultura*. In questa società, che in ordine alla produzione ha organizzato anche il tempo libero, si ha sete di cultura. Ma la cultura a disposizione è la cultura che si è affermata nell'assenza dell'essere, una cultura (*Bildung*) che non sa far altro che indicare modelli (*Vor-bild*), guardando i quali si stabilisce che cosa fare e non fare. Ancora prassi quindi, ancora assenza di senso.

Nel senso (*Sinn*) si può entrare solo con la meditazione (*Be-sinnung*) che in Occidente è, fra le possibilità umane, la più desueta, la meno familiare, perché la cultura ha familiarizzato con l'ente che la scienza ha prodotto e la tecnica ha messo a disposizione. Non si favorisce la meditazione offrendo *oggetti* da meditare. Nella nostra situazione la meditazione è possibile solo transcendendo l'oggettività in cui la razionalità scientifica e la cultura che la esprime ci hanno situati. Per questo è necessario *de-situarsi*, se non altro per comprendere il senso della *situazione*, che resta incomprensibile a chi rimane circoscritto, e non sa trovare forma più alta di pensiero che non sia quella di "adattarsi alla situazione".

De-situarsi significa per Jaspers spezzare il "compreso (*Begriffen*)" in vista dell'incomprensibile che è tale perché tutto comprende (*Umgreifende*), mentre per Heidegger significa spezzare la situazione manifesta (o manifestata dalla scienza) che consente l'accesso a tutte le cose, in vista della situazione latente che, per chi si attiene nella clausura della situazione manifesta, è l'inaccessibile (*das Unumgängliche*). Ma, si domanda Heidegger:

Perché chiamiamo inaccessibile la situazione latente? Perché in quanto latente non attira l'attenzione. Può anche essere sotto gli occhi, eppure non è considerata. [...] Diremo allora che lo stato che domina l'essenza della scienza, cioè della teoria del reale, è l'inaccessibile

inaggirabile che passa costantemente inosservato (*das stets übergangene unzugängliche Unumgängliche*).¹⁸

¹ Cfr. il capitolo 52: "Hegel e la ragione assoluta".

² Cfr. il capitolo 24: "Platone e il giogo dell'idea".

³ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I, Parte IV A: "Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza. Signoria e servitù", pp. 153-164.

⁴ Platone, *Teeteto*, 155 d: "Infatti è tipico del filosofo l'esser pieno di meraviglia. Il principio della filosofia non è altro che questo". Riprendendo questo motivo platonico Aristotele, nella *Metafisica*, Libro I, 982 b, scrive: "Gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia".

⁵ K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1959); tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965, p. 45.

⁶ Ivi, p. 90.

⁷ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 1.

⁸ Id., *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 343.

⁹ All'opposizione delle due volontà K. Jaspers ha dedicato pagine significative in *Von der Wahrheit*, cit., pp. 594-599.

¹⁰ Id., *Philosophie* (1932-1955); tr. it. *Filosofia*, Utet, Torino 1978, pp. 118-126.

¹¹ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 175. A proposito delle tre forme di coscienza segnalate da Jaspers (*Bewusstsein als Dasein, Bewusstsein überhaupt, absolute Bewusstsein*) si vedano le pp. 53-70, 170-189, e in traduzione italiana nella raccolta antologica che ha per titolo: *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970, capitolo 5: "La coscienza nelle sue tre accezioni", pp. 36-50.

¹² Id., *I grandi filosofi*, cit., p. 344.

¹³ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 176.

¹⁴ M. Heidegger, *Wissenschaft und Besinnung* (1953); tr. it. *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 29.

¹⁵ Ivi, pp. 34-35.

¹⁶ Sul carattere "produttivo" e non "contemplativo" della scienza, rispetto alla quale la tecnica non ne è l'applicazione, ma l'essenza, si veda U. Galimberti, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 39, § 2: "La strumentazione scientifica e il calcolo del mondo".

¹⁷ Si veda in proposito ivi, capitolo 54, § 2: "Il crollo del regno dei fini e la caduta del senso".

¹⁸ M. Heidegger, *Scienza e meditazione*, cit., pp. 41-42.

54.

La provocazione della tecnica e la riduzione dell'essere a fondo a disposizione (*als Bestand*)

Lo svelamento che vige nella tecnica moderna [...] è una provocazione (*heraus-fordern*), la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo in un fondo a disposizione (*Bestand*).

M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (1953), p. 11.

Commentando le pagine che Kant dedica alla conoscenza come sintesi a priori, Heidegger scrive che:

Nel produrre (*herstellen*) la forma del concetto, l'intelletto contribuisce a rendere disponibile (*beizustellen*) il contenuto dell'oggetto, in questo modo di "porre (*stellen*)" si rivela la peculiarità del pro-porre rappresentativo (*vor-stellen*) proprio del pensiero.¹

Il pensiero in questione è il pensiero scientifico che, producendo la concettualità anticipante, provoca l'oggettività dell'ente, ossia chiama l'ente ad apparire nell'orizzonte predisposto dell'oggettività. In questa attività produttiva è custodita l'essenza tecnica della scienza. Ciò significa che la

tecnica non è la semplice applicazione dei risultati scientifici, ma è la forma della scienza che, come tale, traduce il pensiero da *teoretico* in *produttivo*.

La produzione scientifica è costituita dall'oggettività dell'ente, dal suo apparire come oggetto (*Gegen-stand*) per un soggetto, la produzione tecnica è costituita dalla disponibilità (*Be-stand*) dell'ente, resa possibile dalla sua oggettivazione. L'ente cioè è chiamato (*provocazione scientifica*) nell'orizzonte dell'oggettività, anticipato dalla scienza, affinché sia disponibile a ogni richiesta d'impiego (*provocazione tecnica*) da parte dell'uomo.

In quanto *produzione*, scienza e tecnica sono iscritte nell'antico significato greco di *poíesis*. Per Platone: "La *poíesis* è ciò per cui qualcosa passa dal non-essere all'essere (*he gár toi ek tou mè óntos eis tò òn íonti hotoioûn aitia pásá esti poíesis*)",² quindi, commenta Heidegger, la *poíesis* è quella produzione che fa venire (*veranlassen*) qualcosa dalla non presenza alla presenza, determinandone il suo apparire.

Anche la *phýsis* è *poíesis* in quanto produzione dell'apparire, del dispiegamento. Ma l'essenza poietica della *téchne* è differente dall'essenza poietica della *phýsis*, perché ciò che si dischiude per natura (*phýsei*) ha in sé (*en heautôî*) il principio del proprio dispiegamento, mentre ciò che si dischiude per *téchne* ha il principio del proprio dispiegarsi in altro (*en álloi*). Il seme dispiega da sé l'albero, che da sé viene alla presenza e si offre nello svelamento (*alétheia*), ma l'albero non dispiega da sé il tavolo, la barca, il ponte. Dell'apparire di queste realtà, del loro offrirsi nello svelamento non risponde l'albero, ma l'artefice che, *pro-vocando* (*heraus-fordern*) la natura arborea, la toglie, la *porta fuori* (*heraus-bringen*) dal suo riparo naturale, per condurla e disporla in altre relazioni e in altri rapporti, dai quali appare, e nello svelamento si offre, ciò che la *téchne* chiama "prodotto".

Il *pro-durre* tecnico è dunque un *con-durre* la natura a *disporsi* in nuove relazioni, differenti rispetto a quelle in cui la natura dimora per sé. Ciò consente a Heidegger di dire che:

La tecnica non è un semplice mezzo. La tecnica è un modo dello svelamento. Se facciamo attenzione a questo fatto, ci si apre davanti un ambito completamente diverso, per l'essenza della tecnica. È l'ambito dello svelamento, cioè della verità.³

Leggendo la tecnica come quella modalità attraverso cui l'essere è portato allo svelamento, Heidegger ritiene che questo condurre la natura a disporsi altrimenti da come "naturalmente" si pone (*Stand*) è fare della natura qualcosa di dis-posto (*Be-stand*) dalla forza dispositiva (*be-stellen*) del pensiero. In questa forza dispositiva, che fa della natura un fondo disponibile (*Bestand*), è custodita l'essenza produttiva (*poïesis*) del pensiero tecnico.

Un albero viene tagliato e diviso, le sue parti vengono congiunte in rapporti differenti dai precedenti e disposte in relazione a un altro ambiente; nascono il tavolo, la porta, la sedia. La natura lignea è chiamata ad apparire in un altro contesto e, in forza di questo diverso apparire, ad assumere un significato che non possedeva quando era albero nel bosco. Le molecole vengono scomposte, scisse e addizionate con altre molecole, appare un nuovo composto chimico che la natura, prima dell'intervento tecnico, non lasciava apparire, ma custodiva nella sua latenza. Il composto verrà utilizzato, ma l'essenza della *pro-duzione* tecnica non è nella sua strumentalità, nell'utilizzazione del prodotto, ma nella *con-duzione* di qualcosa dalla latenza alla non-latenza, nella sua pro-vocazione, che chiama il nascosto a dispiegarsi in quell'orizzonte dell'apparire che il pensiero aurorale chiamava *alétheia*. Perciò, scrive Heidegger:

La *téchne* è un modo dell'*aletheúein*. Essa svela ciò che non si produce da se stesso e che ancora non sta davanti a noi, e che perciò può apparire e ri-uscire ora in un modo ora in un altro. [...] L'elemento decisivo della *téchne* non sta perciò nel fare e nel maneggiare, nella messa in opera di mezzi, ma nello svelamento menzionato. In quanto svelamento (*Entbergen*), quindi, e non in quanto fabbricazione (*Verfertigen*), la *téchne* è un pro-durre (*Her-vor-bringen*).⁴

C'è però, secondo Heidegger, una differenza fondamentale tra la *téchne* antica e la tecnica moderna. Quest'ultima, a differenza della prima, non consiste nel *dispiegamento* dell'energia della natura, ma nell'*accumulo* di questa energia, nella traduzione della natura a fondo energetico disponibile (*Bestand bestellbar*) per tutte le richieste che si presentano. La natura cioè non è più il *soggetto produttivo* che dispiega la sua forza energetica, ma è il *fondo a disposizione* di quella nuova soggettività costituita dall'insieme di richieste in cui la natura

è pro-vocata.

La tecnica antica chiedeva alla natura un prodotto che la natura poteva produrre in presenza di particolari accorgimenti tecnici. Nell'ambito di questa richiesta, la provocazione tecnica era un assecondare la natura che da sé liberava il prodotto. Illuminante in proposito è l'esempio di Aristotele per il quale il principio (*arché*) della salute (*hygieías*) non risiede nella tecnica medica (*iátreusis*), ma nella natura (*phýsis*) che, in presenza della tecnica medica, produce il risanamento da sé. Se poi a soffrire della malattia è il medico, il principio della guarigione è nel medico (*en hautôi*), ma non in quanto medico (*kath' hautó*), bensì in quanto uomo, la cui natura, in presenza di determinati accorgimenti tecnici, è ancora in grado di generare la salute. La situazione non muta anche nel caso in cui le migliorate condizioni tecniche consentono di prolungare la vita del malato o addirittura di risanarlo da malattie che un tempo conducevano alla morte, perché anche in questo caso l'arte medica non fa che appoggiare e guidare meglio la *phýsis*. E questo perché, scrive Aristotele:

La natura è principio e causa del movimento e della quiete in tutto ciò che esiste di per sé e non per accidente. E dico "non per accidente" perché un tale, per esempio, essendo medico, potrebbe esser causa di salute a se stesso; tuttavia non in quanto egli è sanato possiede l'arte medica, ma semplicemente è capitato in modo accidentale che siano lo stesso il medico e il sanato. Allo stesso modo avviene per tutti gli altri oggetti prodotti tecnicamente: nessuno di essi, infatti, ha in se stesso il principio della produzione, ma alcuni lo hanno in altre cose e dall'esterno, come la casa e ogni altro prodotto manuale; altri in se stessi, ma non per propria essenza, bensì in quanto accidentalmente potrebbero diventarlo causa a se stessi.⁵

Per il pensiero antico, quindi, la tecnica *non produce*, ma *asseconda* la produzione della natura. La sua provocazione resta inscritta nella potenza originaria della natura che, in occasione dell'intervento tecnico, si rivela in tutta la sua efficacia. In questo senso, scrive Heidegger, rispetto al disvelamento della tecnica antica:

Lo svelamento che vige nella tecnica moderna non si dispiega in un produrre nel senso della *poíesis*. Lo svelamento che vige nella tecnica moderna è una pro-vocazione (*Heraus-fordern*), la quale pretende dalla natura che essa fornisca energia che possa come tale essere estratta (*herausgefördert*) e accumulata. Ma questo non vale anche per l'antico mulino a vento? No. Le sue ali girano sì spinte dal vento, e rimangono

dipendenti dal suo soffio. Ma il mulino a vento non ci mette a disposizione le energie delle correnti aeree perché le accumuliamo in un fondo a disposizione (*als Bestand*).⁶

Ciò che interessa alla tecnica moderna non è il *dispiegamento* della geneticità della *phýsis*, ma il *possesso* e l'*accumulo* della forza genetica come tale. La provocazione che così si esprime non è più in ordine all'*essere* e allo svelarsi della *phýsis*, ma è in ordine all'*avere* e al poter *disporre* del potenziale energetico che vale non in quanto è (*Stand*), ma in quanto è a *disposizione* (*Bestand*).

A questo punto potrebbe sorgere un'obiezione: anche la tecnica antica si fondava sulla disponibilità della natura. L'agricoltura per esempio sfruttava la disponibilità del suolo, le opere di canalizzazione l'abbondanza delle acque, i mulini a vento la forza dell'aria e, in generale, l'accorgimento tecnico pro-vocava la natura in modo che questa potesse mettere a disposizione la sua forza latente. Donde allora la differenza tra l'antica e la moderna provocazione?

La differenza risiede nel fatto che la tecnica degli antichi *si disponeva* al dispiegamento della forza della natura, mentre la tecnica moderna *accumula* la forza della natura *per disporre* in base ai propri piani. Quando il mugnaio disponeva le pale del mulino alla corrente dell'aria o il marinaio le vele dell'imbarcazione in direzione dei venti, l'intervento tecnico metteva sì a disposizione l'energia dell'aria in movimento, ma non per *accumularla*, onde poterne *disporre* ogniqualevolta la richiesta lo esigeva. Quando l'agricoltore solcava la terra con canali, onde derivare l'acqua dal fiume per l'irrigazione della sua terra, l'intervento tecnico assecondava la naturale forza della corrente, ma il fiume non cessava di essere un fiume, non diveniva un bacino di energia idroelettrica accumulata e a disposizione per ogni occasione.

Qui si pone la differenza tra l'antica e la moderna provocazione tecnica. La prima *assecondava* la natura, si disponeva alla sua forza, che impiegava, senza accumularla, dopo averla estratta. La seconda tratta la natura come un fondo a disposizione (*Bestand*), dove l'energia es-tratta (*heraus-gefordert*) è accumulata e disposta in modo da poter essere immediatamente commissionata. L'aria, allora, non è più vento in poppa, ma fornitura di ossigeno; il suolo non è più

ciclica fecondità naturale, ma agricoltura meccanizzata e programmata. I monti sono cave di pietra, il sottosuolo è serbatoio di petrolio e di minerali richiesti, per esempio, per la fornitura dell'uranio, questi per la produzione dell'energia atomica, da liberarsi per scopi distruttivi o per impieghi pacifici.

In questa catena di richieste o provocazioni l'attenzione non va posta tanto sulla strumentalità della natura, quanto sulla sua riduzione a fondo a disposizione (*Bestand*) di quell'impianto di richieste o provocazioni (*Gestell*) che decidono non solo dell'impiego di tutte le cose, ma anche del loro senso. La tecnica, cioè, pro-voca (*herausfordert*) la natura perché è a sua volta pro-vocata (*heraus-gefordert*) dall'impianto di richieste (*Gestell*) in cui si custodisce l'originario rapporto dell'uomo con la *phýsis*. La tecnica è allora la modalità contemporanea con cui l'uomo vive la sua originaria apertura alla *phýsis*. In questo senso la tecnica è la verità della nostra epoca, il modo in cui, nella nostra epoca, l'uomo si trattiene nell'originaria apertura all'essere.

Pro-vocare (*heraus-fordern*) significa infatti chiamare alla presenza, quindi portare in manifestazione forze nascoste (*léthe*) estraendole (*heraus-fordern*) dal nascondimento in cui dimoravano. In questa es-trazione dal nascondimento è a un tempo la verità (*a-létheia*) della tecnica e la sua pro-vocazione, da intendersi come appello che conduce dal nascosto al manifesto. In forza dell'appello le forze nascoste vengono estratte, trasformate, accumulate, ripartite. In questa serie di operazioni è lo svelamento come pro-vocazione.

A differenza della verità originaria che, per il pensiero aurorale, era *incondizionato* svelamento della *phýsis*, la verità tecnica *condiziona* lo svelamento della natura a quell'impianto di richieste che stabilisce ciò che deve essere svelato e le modalità dello svelamento. In questo la forza svelata è pre-diretta, la sua direzione è pre-decisa dall'impiego, l'impiego è tale solo se è costantemente assicurato. L'assicurazione è nell'essenza stessa della provocazione. Pro-vocare, infatti, è anche chiamare la natura a manifestarsi *dove* e *quando* la richiesta (*vocatio*, *Forderung*) lo vuole. Mancasse questa assicurazione, ne andrebbe della disponibilità della natura, e quindi della tecnica che da questa disponibilità prende le

mosse.

Se il petrolio ci fosse, ma non fosse trasportabile dove la richiesta lo esige, se l'uranio ci fosse ma non fosse estraibile nelle modalità che l'impiego atomico esige, petrolio e uranio sarebbero entità oggettive, presenti come indisponibili. Ciò che fa di un oggetto (*Gegenstand*) un fondo disponibile (*Bestand*) è la tecnica, che, a questo punto, determina il modo di manifestarsi della natura, o, nel linguaggio aurorale, la verità dell'essere. La tecnica interviene nella manifestazione oggettiva della realtà per renderla disponibile. La *disponibilità* è la modalità tecnica del veritativo. A questo punto Heidegger si chiede:

Quale tipo di svelamento è appropriato a ciò che ha luogo mediante il richiedere pro-vocante? Ciò che così ha luogo è dovunque richiesto di restare a posto (*zur Stelle*), nel suo posto (*auf der Stelle*) in modo da poter essere impiegato (*bestellbar*) per un ulteriore impiego (*Bestellung*). Ciò che è così impiegato ha una sua propria e stabile posizione (*Stand*). Questa posizione stabile noi la chiamiamo fondo a disposizione (*Bestand*). Qui il termine dice qualcosa di più e di più essenziale di quanto non dica la semplice nozione di "scorta, provvista (*Vorrat*)". La parola "fondo a disposizione" è immediatamente promossa alla dignità di un titolo. Essa caratterizza niente meno che il modo in cui è presente (*anwest*) tutto ciò che ha rapporto col disvelamento provocante. Ciò che è sta (*steht*), a guisa di fondo a disposizione (*Bestand*), non è più di fronte a noi come oggetto (*Gegenstand*).⁷

In questo modo la tecnica dissolve l'oggettività scientifica. Nella microfisica, per esempio, dove la scienza è possibile solo grazie alla perfezione degli strumenti messi a disposizione dalla tecnica, l'oggettiva posizione della particella subatomica è indeterminabile, in quanto le condizioni tecniche dell'osservabilità alterano lo star-dicontra (*Gegen-stand*), e quindi l'oggettività dell'osservato. A questo punto la domanda: *che cos'è la natura?* si converte nella domanda: *che cos'è la conoscenza?* L'oggettività, infatti, non riesce a costituirsi o, se è concettualmente precostituita, si dissolve, perché il livello d'esperienza è anteriore al differenziarsi di soggetto e oggetto.

Se, come dice il principio di indeterminazione di Heisenberg,⁸ per "vedere" una particella subatomica occorre illuminarla, e l'illuminazione, cozzando contro la particella, la devia, ciò che si "vede" non è la posizione della particella, ma la collisione che ne deriva e che non consente di stabilire la

posizione della particella prima della collisione del raggio luminoso richiesto per osservarla. In questo modo, la posizione della particella è un inosservabile, perché osservabile è la collisione della particella con le condizioni dell'osservabilità. A questo punto non si potrà mai dire se le leggi che si stabiliscono per gli osservabili valgono anche per gli inosservabili, e, in generale, se la natura, provocata o chiamata alla presenza dalle tecniche dell'osservazione, è la natura che si trattiene nel nascondimento dell'inosservabilità.

Col dissolvimento dell'oggettività uomo e natura non si fronteggiano (*gegen-stehen*) come soggetto e oggetto, ma le possibilità della conoscenza e il senso della natura sono custoditi e condizionati dalla modalità del reciproco disporsi. La disposizione acquista il sopravvento sui termini disposti. Soggettività e oggettività si dissolvono nella disposizione che li comprende e, comprendendoli, li risolve in quell'unico *Bestand* che è la permanente disponibilità dell'uomo alla natura, perché la natura, esponendosi, gli si dispone.

Dall'esser disposto dalla natura alla sua esposizione, l'uomo passa a disporre dell'esposizione della natura. In questa disposizione è custodita la provocazione tecnica della natura, che tuttavia è possibile solo in quanto la natura si concede alla provocazione. Dimenticarlo è proprio della superstizione scientifica (*wissenschaftliche Aberglaube*), che non tiene conto che l'uomo, provocando la natura, svela solo ciò che la natura ha disposto allo svelamento, non ciò che la natura non ha disposto. L'uomo, cioè, non è creatore della verità, ma ne è da questa ospitato. Anche la sua provocazione della natura non lo prevede come soggetto provocatore, ma come appartenente a quell'impianto provocatorio che lo include come momento.

Quando abbatte un bosco l'uomo è provocato dalla richiesta di cellulosa, questa dalla richiesta di giornali e di libri, a loro volta richiesti dall'opinione pubblica che richiede di leggere e informarsi, per cui se l'uomo commissiona la natura, se la provoca, è perché è a sua volta commissionato e provocato; se la riduce a *Bestand*, a fondo a disposizione, è perché egli stesso è *Bestand*, è disposto in questo fondo. L'uomo quindi non svela, ma, nello svelamento che lo ospita, è chiamato dalla serie dei rimandi provocanti:

Quando l'uomo, nel modo che gli è proprio, svela ciò che è presente

entro lo svelamento, egli non fa che rispondere all'appello (*Zuspruch*) dello svelamento, anche nel caso vi contraddica. Così quando l'uomo, nella ricerca e nello studio, cerca di catturare (*nachstellt*) la natura intesa come un ambito della sua rappresentazione, allora è già reclamato (*beansprucht*) da una modalità dello svelamento che lo pro-voca a rapportarsi alla natura come a un oggetto della ricerca, finché anche l'oggetto scompare nell'assenza-di-oggetto del fondo (*in das Gegenstandlose des Bestandes*). Così la tecnica moderna, intesa come disvelare impiegante (*das bestellende Entbergen*), non è un operare umano. Per questo bisogna che prendiamo, così come essa si mostra, quella pro-vocazione che richiede (*stellt*) l'uomo a impiegare (*bestellen*) il reale come fondo. Quella pro-vocazione raccoglie l'uomo nell'impiegare. Questo raccoglimento concentra l'uomo nell'impiegare il reale come fondo a disposizione.⁹

Se l'uomo provoca la natura in quanto è provocato a provarla, l'uomo non è soggetto provocatore, ma momento di quell'impianto provocatorio (*Gestell*) in cui si raccoglie il senso della totalità, da ricercarsi nel reciproco appello di ogni parte, e in quel fondo (*Bestand*) che dispone ogni singola parte alla totalità. L'appello reciproco e la reciproca disposizione esprimono quell'originaria coappartenenza (*Ereignis*) in cui la verità dell'essere a un tempo si cela e si manifesta. Nel manifestarsi, che è a un tempo un sottrarsi, si nasconde l'ambiguità dell'appello provocante.

¹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981, p. 36.

² Platone, *Simposio*, 205 b. Lo stesso motivo ritorna nel *Sofista*, 219 b dove Platone scrive che "Fare (*poieîn*) significa condurre all'essere (*eis ousían*) ciò che prima non è (*hóper àn mè próteron ón*); essere fatto (*poieîsthai*) significa venir condotto all'essere".

³ M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953); tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 9-10.

⁴ Ivi, p. 10.

⁵ Aristotele, *Fisica*, Libro II, 192b, 23-33. Questo passo è commentato anche da M. Heidegger, *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles', Physik, B, 1* (1940-1958); tr. it. *Sull'essenza e sul concetto della physis. Aristotele, Fisica, B, 1*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 209-211.

⁶ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 11.

⁷ Ivi, p. 12.

⁸ W.K. Heisenberg, *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* (1927); tr. it. *I principi fisici della teoria dei quanti*, Utet, Torino 1963.

⁹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 14.

L'ambiguità della provocazione

Se l'essenza della tecnica, l'impianto provocante (*herausfordernde Gestell*), è il pericolo estremo, il dominio dell'im-pianto non potrà esaurirsi nel semplice fatto di mascherare la luce dello svelamento, lo splendore della verità. Bisogna invece che l'essenza della tecnica ospiti in sé la crescita di ciò che salva. Non potrebbe darsi, allora, che guardare più a fondo ciò che l'impianto è, come un destino dello svelamento, possa aiutarci a far apparire nel suo sorgere ciò che salva?

M. HEIDEGGER, *La questione della tecnica* (1953), p. 22.

La scienza che “rap-presenta (*vor-stellen*) la *phýsis* come oggetto, e la tecnica che la “pro-duce (*her-stellen*)”, nel senso che la conduce fuori dal nascondimento in cui si custodisce per “disporla (*bestellen*)” come fondo a disposizione, hanno la loro verità in quell'impianto (*Ge-stell*)¹ che provoca ogni rappresentazione, produzione e disposizione. Nell'impianto provocatorio la verità della *phýsis* non è più “custodita (*Wahrheit*)”,² ma, senza custodia (*verwahlos*), è esposta (*darstellen*) tanto all'autentica manifestazione, quanto al suo fraintendimento. In questo senso la tecnica come *Gestell* è a un tempo verace destino (*Geschick*) e pericolo estremo (*Gefahr*). Con questi riferimenti, scrive Heidegger:

Il senso della parola che nomina l'impianto provocante (*Ge-stell*) ci diventerà forse un po' più familiare se lo penseremo nel senso del destino (*Ge-schick*) e del pericolo (*Ge-fahr*).³

È destino dell'uomo e dell'essere il loro originario coappartenere (*Zusammen-gehören*).⁴ Parmenide fu il primo a scoprire questa originaria coappartenenza che esprime nel frammento che recita: "La stessa cosa è pensare ed essere (*tò gàr autò noeîn estín te kai eînai*)",⁵ dove due differenti sono pensati come lo stesso. A questo punto Heidegger si chiede:

Che vuol dire qui identità? Che significa questo *tò autó*? Parmenide non ci dà alcuna risposta, egli ci pone dinanzi a un enigma che non possiamo evitare. Dobbiamo riconoscere che agli albori del pensiero, prima ancora che si pervenisse alla formulazione del principio di identità, l'identità stessa parlava, e precisamente in un detto che lega essere e pensiero nell'identico e in esso esprime il loro appartenersi.⁶

Oggi l'identità, scrive Heidegger, parla nel *Ge-stell*:

Ciò in cui e da cui, nel mondo della tecnica, uomo ed essere sono vicendevolmente implicati si manifesta nell'impianto provocante (*Ge-stell*). Nello scambievolmente chiamarsi in causa di uomo ed essere, si lascia scorgere ciò che costituisce la costellazione della nostra epoca.⁷

Con la scienza e con la tecnica l'uomo provoca la natura dal suo occultamento, la chiama allo svelamento. Ma l'uomo può far questo solo in quanto è dalla natura stessa provocato, ossia chiamato a essere apertura dischiusa alla sua manifestazione. La relazione tecnica dell'uomo con la natura allora non è altro che la modalità in cui, nella nostra epoca, si esprime l'originaria coappartenenza dell'uomo all'essere. In questa coappartenenza (*Ereignis*) è custodita la verità dell'essere e l'essenza dell'uomo. Con la tecnica l'uomo può appropriarsi (*sich zu-eignen*) dell'essere, in quanto l'essere è *ad-propriato* (*zu-geeignet*) alla sua essenza; ne può disporre (*be-stellen*) in quanto l'essere gli è originariamente disposto (*Be-stand*). Per questo, scrive Heidegger:

L'impianto provocante (*Ge-stell*) ci investe immediatamente ovunque, perché è più reale della stessa forza dell'organizzazione, dell'informazione, dell'automazione. Infatti ciò che il *Gestell* vuol significare non lo incontriamo nella sfera del concetto, del conoscere rappresentativo che ci fa pensare l'essere dell'ente come presenza. E neppure ci investe come un oggetto, come una presenza *ob-jektiv*a. Per questo ci sorprende. Ci sorprende soprattutto perché non è il risultato di una prassi. Esso è ciò che porge e articola il senso della

coappartenenza di essere e uomo.⁸

Qui si nasconde l'ambiguità della provocazione tecnico-scientifica, il suo essere a un tempo pericolo e destino. Se l'uomo, nel liberare l'energia nascosta della natura, nel trasformarla per poterla accumulare, guarda all'impianto tecnico (*Gestell*) così ottenuto come al "risultato di una sua prassi", capace di porre gli elementi della natura in relazioni originariamente sconosciute alla natura stessa, allora l'uomo corre il massimo pericolo (*Gefahr*) che consiste nel dimenticare le condizioni che hanno consentito questo nuovo svelamento.

Nell'oblio delle condizioni si nasconde l'oblio dell'essere come ad-proprio (zu-geeignet) all'essenza dell'uomo, e l'oblio dell'essenza dell'uomo come in-proprio (ver-eignet) nell'essere. Se invece l'impianto tecnico è riguardato come quel co-disporre dell'uomo e della natura, reso possibile dall'originario co-appartenersi (*eignen*), in cui l'uomo e la natura sono con-proprio (*ge-eignet*), allora anche la tecnica diventa occasione di verità.

Come il piedestallo (*Gestell*) espone la statua e, sollevandola, la dispone nel suo splendore allo sguardo, così l'impianto tecnico (*Gestell*) è strumento d'esposizione che dispone la natura nello splendore del suo svelarsi (*aletheúein*), della sua verità. Come condizione dell'esposizione il *Gestell*, nel disporre l'esposto alla visione, è quel fondamentale mettere (*stellen*) insieme (*ge*) in cui si realizza un singolare in-proprio e ad-proprio (*Vereignen und Zueignen*). A questo punto, scrive Heidegger:

Si tratta di prender coscienza in modo genuino di questo appropriare (*Eignen*) in cui uomo ed essere sono con-proprio (*ge-eignet*). Si tratta di pervenire a ciò che noi chiamiamo appropriamento fontale, originario (*Ereignis*). La parola *Ereignis* è presa dal linguaggio adulto. In antico *Ereignen* era detto *er-äugen* cioè *er-blicken* (guardare da... in...), guardando chiamare a sé, ad-proprio. La parola *Ereignis*, così come la stessa cosa ci indica, deve assumere adesso un significato costitutivo per il pensare. La parola-guida del pensare si lascia tradurre a mala pena, così come la parola guida *lógos* e la parola cinese *Tao*. *Ereignis* in questo caso non significa un accadere, sia pur preso come evento. Questa parola è usata soltanto al singolare. Anzi neppure al singolare. In modo unico. Una volta sola.⁹

Essa infatti esprime la coappartenenza unica della struttura originaria di essere e pensiero in cui si mostra l'essenza

dell'identità. A questa identità riconduce l'essenza della tecnica come *Gestell* che, nel mettere insieme uomo e natura, li dispone (*bestellt*) in quell'unico *Bestand* o fondo stabile che dice identità di pensiero ed essere.

Al *Be-stand* si perviene attraverso il superamento del *Gegen-stand*. Allo scopo è necessario distaccarsi dal pensiero rappresentativo (*Vorstellen*), in cui finora s'è raccolta la scienza, per "ciò che è là (*steht*) a guisa di fondo disponibile (*Be-stand*), e non più di fronte a noi come oggetto (*Gegen-stand*)".¹⁰ Questo fondo disponibile è l'essere, che la metafisica occidentale ha pensato come fondamento dell'ente, che la scienza ha obliato nell'oggettivazione dell'ente, e che la tecnica può recuperare come fondo (*Bestand*) in cui già siamo per l'originaria coappartenenza all'essere.

Per staccarsi dal pensiero rappresentativo occorre, a parere di Heidegger, un salto. Saltando ci lasciamo cadere. Dove? Là dove già siamo: nell'appartenenza all'essere. Dal salto nasce il rilassamento (*Gelassenheit*) che sorge dal "ritrovarsi" nel "già" in cui si era. Il rilassamento vive la serenità (*Gelassenheit*) del "ritorno" nel luogo in cui "da sempre" si era, e col ritorno il piacere del ricordo e del recupero.

Nel recupero si svela la vera essenza della provocazione (*Herausfordern*) come reciproco appello che l'uomo e l'essere si rivolgono dalla distanza creata dall'oblio della coappartenenza (*Ereignis*). Affidato al pensiero che pensa (*das denkende Denken*), che non insegue le opere dell'uomo, ma "il fondo che ospita l'essere dell'uomo e delle sue opere",¹¹ il *Gestell*, o impianto tecnico, è occasione che com-pone (*Ge-stell*) dalla distanza. Affidato invece al pensiero rappresentativo (*das vorstellende Denken*) che, trascurando il fondo, insegue le opere nel loro isolamento, allora il *Gestell* sancisce immediatamente la distanza tra uomo e *phýsis*, dimentica l'identità tra pensiero ed essere, travisandola in quell'identità puramente formale data dal comune orizzonte della calcolabilità, dalla comune struttura matematica di soggetto e oggetto.

In questo fraintendimento la *provocazione* non è più reciproco *appello*, ma *sfida*. Essere e uomo sono *sfidati* a rispondere l'uno, come pianificabilità uniforme e calcolabilità dell'ente, ai progetti umani, l'altro a difendere questi piani

dall'imprevisto e dall'imprevedibile. Infatti, come l'essere dell'ente è ridotto dall'uomo a *funzione* rispetto ai suoi calcoli, così l'uomo può essere ridotto a *funzione* dell'essere senza avvedersene, e, per effetto di questa riduzione, manifestare l'essere come ciò che lo domina. Questo esito imprevisto è ciò che l'essenza della tecnica nasconde, ma che l'essenza dell'uomo già intravede e teme. L'uomo d'oggi, scrive Heidegger, sa infatti che:

Nessun uomo singolo, nessun gruppo di uomini, nessuna commissione, per quanto composta dai più grandi statisti, scienziati e tecnici, nessuna conferenza di rappresentanti dell'industria o del commercio potrebbe arrestare o pilotare il corso storico dell'era atomica. Nessuna organizzazione umana è in grado di giungere al dominio di quest'epoca. L'uomo dell'era atomica, allora, potrebbe trovarsi sprovveduto e indifeso, in balia dell'inevitabile strapotere della tecnica. E ciò accadrà senz'altro se l'uomo d'oggi rinuncia a gettare in campo, in questo gioco decisivo, il pensiero meditante (*besinnliche Denken*) contro il pensiero puramente calcolante (*rechnende Denken*). Se il pensiero meditante sarà vigile [...] allora si offrirà all'uomo la possibilità di riflettere su ciò che, nell'epoca atomica, viene a essere minacciato in misura crescente: il radicarsi stabile delle opere dell'uomo nel proprio terreno.¹²

Nell'alternativa tra pensiero meditante e pensiero calcolante dimora l'ambiguità della provocazione tecnica e insieme la possibilità dell'impianto tecnico o di rimandare a quell'originaria coappartenenza di pensiero ed essere, di uomo e *phýsis*, in cui si raccoglie il senso originario dell'*Ereignis*, oppure di trattenere dal rimando nella clausura della calcolabilità e progettabilità dell'ente, in cui l'*Ereignis* è travisato dalla pura e semplice appropriazione dell'ente, e dove il *rapporto d'essere* è tradotto in *rapporto d'avere*.

In questo senso l'impianto tecnico (*Gestell*), che pure esprime la com-posizione uomo-*phýsis*, è solo *preludio* dell'*Er-eignis* in cui è custodita l'originaria coappartenenza uomo-essere. Preludio significa "non-ancora" ma anche "avvio". Infatti, scrive Heidegger:

Ciò che scorgiamo nel *Gestell*, in quanto costellazione di essere e uomo tramite il mondo della tecnica, è un preludio di ciò che è l'*Er-eignis*. Esso, tuttavia, non si limita necessariamente a ciò che traluce nel suo preludio. Difatti nella coappartenenza originaria (*Er-eignis*) parla la possibilità di una torsione del *Ge-stell* in una più originaria appropriazione. Un tale avvicinamento del *Gestell* da parte dell'*Ereignis*

porta a quell'evento originario che l'uomo da solo non può attuare, cioè la conversione, il ritorno della tecnica dal suo stato di dominio (*Herrschaft*) a uno stato di disponibilità (*Dienstschaft*) nell'ambito dove l'uomo più autenticamente giunge nell'*Er-eignis*. [...] L'*Er-eignis* designa quell'ambito dove uomo ed essere si incontrano reciprocamente nella loro essenza, ritrovano il loro essere, lasciando cadere le svianti determinazioni che ha loro apprestato la metafisica. Pensare l'*Ereignis* come *Ereignis* significa contribuire alla costruzione di questo ambito in sé dinamico e vibrante.¹³

Perché ciò avvenga è necessario che la tecnica operi quella conversione che le consenta di ritornare dallo stato di dominio, in cui oggi si trova, a uno stato di disponibilità, in modo da tradurre il rapporto d'avere, che la metafisica occidentale ha promosso, in un autentico rapporto d'essere. Infatti, scrive Heidegger:

Il pensiero occidentale ha impiegato più di duemila anni per comprendere in modo esplicito una relazione così semplice, ossia la mediazione nell'ambito dell'identità. A questo punto possiamo noi congetturare che il ritorno pensoso nella provenienza essenziale dell'identità potrà un giorno attuarsi? Per il fatto che un tale ritorno richiede un salto, ha bisogno del suo tempo. Il tempo del pensare (*Denken*), che è altro da quello del calcolare (*Rechnen*) che da ogni parte insidia il nostro pensare.¹⁴

Nel frattempo l'uomo corre il rischio (*Gefahr*) supremo connesso al suo destino (*Geschick*), il rischio di occuparsi *solo* dell'ente, sordo al richiamo dell'essere a cui la tecnica come *Bestand* o *Gestell* potrebbe rinviare, se solo fosse accompagnata dal pensiero che non calcola, ma pensa. Impiegando il solo pensiero rappresentativo, l'uomo, invece di pensarsi ospitato nella provocazione dello svelamento dell'essere, pensa di essere il soggetto svelante e, così supponendosi, non solo smarrisce la traccia veritativa custodita nell'autosvelarsi dell'essere, ma anche la propria essenza che dimora nell'ospitalità concessa dallo svelamento.

In questo modo l'uomo si fraintende e fraintende la sua opera, perché la pensa (*meinen*) nella modalità di quel pensiero possessivo che di ogni cosa dice: è mia (*mein*). Dal possesso passa all'utilizzazione della cosa, il cui senso non è più cercato nella sua presenza, ma nel suo impiego rinviante. L'impiego può essere distruttivo, ma non è qui l'essenza del pericolo della tecnica. Il pericolo è nella perdita del senso a cui ogni cosa va soggetta quando la sua essenza non rinvia più

all'essere, ma al progetto che, calcolandola, l'ha posta in essere. Se salvezza, come dice Heidegger, è "ricondurre qualcosa alla sua essenza",¹⁵ in modo che il qualcosa non vada perduto, la tecnica potrà salvare se, invece di appropriarsi dell'ente, si dispone all'essere che, nel suo appropriarsi originario (*Er-eignis*), ospita l'accadimento di ogni ente.

Di fronte all'incondizionatezza dell'accadimento, l'uomo si rilassa, depone l'ansia che accompagna ogni calcolo e ogni progetto e si dispone nella *Gelassenheit*, che significa a un tempo "abbandono delle cose alle cose (*die Gelassenheit zu den Dingen*)"¹⁶ e "apertura al mistero (*die Offenheit für das Geheimnis*)".¹⁷

Il mistero è l'incalcolabilità dell'essere, di ciò che ci fa pensare, del "proprio del pensiero", in cui si custodisce il destino (*Geschick*) che fa dell'uomo un pensante, un appropriato (*zugeeignet*) all'essere. Rispetto a questo mistero, la *Gelassenheit*, come pensiero meditante in cerca di senso (*besinnliche Denken*), pur superando il pensiero calcolante delle rappresentazioni tecniche (*das rechnende Denken*), non approda a una soluzione, perché il "proprio del pensiero" non giunge a una trasparenza assoluta.

Gelassenheit significa allora ritrovarsi nell'essere come pensosità purificata da ogni residuo soggettivistico, e quindi silente per l'inadeguatezza del linguaggio a disposizione, oppure affidantesi alla parola poetica che non enuncia ma evoca. *Gelassenheit* significa anche lasciar essere (*ein-lassen*), quindi non volere. Il silenzio, la parola poetica, il non volere si profilano così come possibilità alternative al calcolo, all'enunciato, alla volontà di potenza con cui l'Occidente, nelle sue espressioni tecniche, annuncia se stesso. L'alternativa richiama l'ambiguità della provocazione e lascia le possibilità dell'epoca nella sospensione del "salto (*Sprung*)", nell'attesa che aspetta il dischiudersi dell'ambito di ciò che ci viene incontro (*das Gegen*). In questo senso, scrive Heidegger:

Il tratto fondamentale della *Gelassenheit* è restare in attesa (*Warten*). Restare in attesa vuol dire lasciarsi ricondurre all'Aperto di ciò che ci viene incontro. [...] L'uomo infatti è affidato (*gelassen*) a ciò che viene incontro in quanto gli appartiene originariamente. E gli appartiene perché, fin dall'inizio, è ad-proprio (*ge-eignet*) a ciò che viene incontro. Per questo l'attesa si fonda sulla nostra appartenenza a ciò di cui siamo in attesa.¹⁸

Nell'attesa, l'unico atteggiamento da assumere, proporzionato all'ambiguità della provocazione e consono alla carenza del tempo in quanto tempo d'attesa, è quello, scrive Heidegger, di:

Dire contemporaneamente di sì e di no al mondo della tecnica. Ma in tal modo la nostra relazione a tale mondo non si spacca in due e non diventa incerta? Al contrario, la nostra relazione al mondo della tecnica diventerà invece semplice e serena. Lasciemo entrare i prodotti della tecnica nella nostra vita quotidiana e nello stesso tempo li lasceremo fuori, li abbandoneremo a se stessi come qualcosa che non è nulla di assoluto, perché dipendono a loro volta da qualcosa di più alto. Tale atteggiamento del contemporaneo dir di sì e dir di no al mondo della tecnica vorrei chiamarlo, con un'unica parola: abbandono di fronte alle cose, abbandono delle cose e alle cose (*die Gellassenheit zu den Dingen*).¹⁹

L'abbandono e il rilassamento che ne consegue sono atteggiamenti che nascono quando il pensare tecnico non si costituisce come unico pensare, ma si lascia comprendere in quel più ampio orizzonte dischiuso dal pensare meditante (*besinnliche Denken*) che non ha nulla di tecnico, perché la sua attenzione non è rivolta all'impiego delle cose, ma alla ricerca del loro *sense*, ivi compreso il senso sotteso allo stesso impiego tecnico delle cose. L'estinguersi del pensiero meditante "ci sottrae il terreno su cui poter sostare senza pericolo all'interno del mondo della tecnica"²⁰ e allora, scrive Heidegger:

La rivoluzione della tecnica che ci sta travolgendo nell'era atomica potrebbe riuscire ad avvincere, a stregare, a incantare, ad accecare l'uomo, così che un giorno il pensiero calcolante sarebbe l'unico ad avere ancora valore, ed essere effettivamente esercitato.²¹

In questa eventualità, secondo Heidegger, si nasconde per l'umanità il pericolo "più grande di una terza guerra mondiale",²² perché in gioco è l'essenza dell'uomo, la sua possibilità di essere ancora apertura dischiusa al mistero dell'essere.

¹ G. Vattimo, nella sua traduzione e cura dell'opera di M. Heidegger, *Die Frage nach der Technik* (1953); tr. it. *La questione della tecnica, in Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, a p. 14 scrive: "Questo termine significa letteralmente 'scaffale', 'scansia', 'intelaiatura'. Heidegger lo usa in un senso peculiare che lo ricollega al significato del prefisso *Ge-*inteso come costituente un nome collettivo, e al verbo *stellen* (porre) con tutti i suoi derivati, per esempio: *vor-stellen*: rappresentare; *her-stellen*: produrre; *be-stellen*: ordinare;

nach-stellen: dar la caccia, tendere insidie. Con il prefisso *Ge-* la parola viene a indicare l'insieme di tutto il modo di essere dell'uomo che si incentra nello *stellen*, cioè nel porre la natura come oggetto, a cui si chiede ragione, nel senso del *principium reddendæ rationis* di cui Heidegger parla in *Der Satz vom Grund* (1957). Ho creduto di rendere l'insieme di questi significati con il termine italiano *im-posizione*. La lineetta sottolinea che si tratta di un uso peculiare in cui è centrale il riferimento al 'porre'. Anche il significato comune tuttavia va tenuto presente, come sembra potersi ricavare da qualche indicazione di Heidegger stesso che parla, a proposito dell'essenza della tecnica, di un'imposizione o costrizione in senso proprio". Da parte mia, alla parola "imposizione" preferisco la parola "impianto", dove, al senso del carattere "impositivo" e "costringente", si aggiunge la valenza che fa riferimento all'organizzazione totale in cui la tecnica si esprime. Si veda in proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 54: "L'assoluto tecnico e l'implosione del senso".

² M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 324. Scrive Heidegger: "*Veritas* in latino e *Wahrheit* in tedesco hanno il loro etimo in *war* che significa 'guardia', 'custodia'. La si ritrova in *wahrnehmen* (percepire) nel senso appunto di 'prendere in custodia', in *gewahren* (guardare, salvaguardare, garantire), in *verwahren* (ricoverare, conservare, preservare)".

³ Id., *La questione della tecnica*, cit., p. 21.

⁴ Id., *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte I: "Il principio d'identità", in "Teoresi", 1966, p. 20.

⁵ Parmenide, fr. B 3.

⁶ M. Heidegger, *Identità e differenza*, Parte I: "Il principio d'identità", cit., p. 12.

⁷ Ivi, p. 18.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, pp. 18-19.

¹⁰ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 14.

¹¹ Id., *Gelassenheit* (1959); tr. it. *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1983, p. 37.

¹² Ivi, pp. 36-37.

¹³ M. Heidegger, *Identità e differenza*, Parte I: "Il principio d'identità", cit., p. 19.

¹⁴ Ivi, p. 22.

¹⁵ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 18.

¹⁶ Id., *L'abbandono*, cit., p. 38.

¹⁷ Ivi, p. 39.

¹⁸ Ivi, pp. 60-61.

¹⁹ Ivi, p. 38.

²⁰ Ivi, p. 39.

²¹ Ivi, pp. 39-40.

²² Ivi, p. 39.

56.

Il nichilismo della scienza e della tecnica

L'essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto non solo è tolta all'uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l'integrità della totalità dell'ente.

M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?* (1946), p. 272.

L'uomo oggi stenta a comprendersi come originaria apertura all'essere. La parola non dice più nulla, l'analisi del linguaggio le ha sottratto la forza di denominare le cose, dissolvendo nell'insignificanza tutti quei termini che l'uso analogico dell'essere offriva per parlare delle cose come di sostanza e accidente, materia e forma, atto e potenza, essenza ed esistenza. In un mondo denominato dalla scienza e dalla tecnica, l'essere sembra aver concluso la sua vuota carriera.

L'estinguersi del senso dell'essere è il dischiudersi del niente come orizzonte che testimonia un'assenza, che memora una mancanza. Questo orizzonte è oggi occupato dalla scienza e dalla tecnica, generate dal pensiero rappresentativo (*Vorstellen*) che si trova nell'impossibilità di pensare l'essere, perché all'essere ante-pone (*vor-stellen*) l'ente e nell'ente si trattiene. Quando la scienza dice di volersi occupare *solo*

dell'ente, tratta ciò che è altro dall'ente come niente. Scrive Heidegger:

Ma che strano, proprio nell'assicurarsi di ciò che gli è più proprio, l'uomo di scienza parla, esplicitamente o meno, di qualcosa d'altro. Egli vuole ricercare l'ente soltanto, e del resto *niente*; l'ente soltanto, e oltre questo *niente*; unicamente l'ente, e al di là di questo *niente*.¹

Nell'identificazione del suo oggetto, quindi, la scienza si imbatte in ciò che la trascende: l'orizzonte del nulla. A dissolvere questo orizzonte la scienza ha provveduto con la sua logica, che è poi la logica ereditata dalla metafisica classica che ha dissolto nel non-senso il problema del nulla. Parlare del nulla, infatti, significa fare del nulla qualcosa, e il semplice rilevamento di questa contraddizione è parso sufficiente per procedere all'eliminazione del problema. Con lo smarrimento del senso del problema è caduto l'ostacolo che impediva alla scienza di porsi come sapere assoluto. Se infatti a trascendere la scienza è il problema del nulla vuol dire che non c'è proprio nulla al di fuori delle possibilità della scienza. A questo punto, scrive Heidegger:

Se la scienza ha ragione, allora una cosa è certa: del niente la scienza non vuol saperne niente. Questa è dunque la comprensione scientificamente rigorosa del niente. Del niente sappiamo che non vogliamo saperne niente.²

Il disinteresse conseguente alla delimitazione dei propri interessi decide dell'insignificanza di ciò che è altro dall'ente. Tuttavia, proprio per delimitare l'ambito del proprio interesse, la scienza ha bisogno di quell'alterità che, tematizzata, riduce poi all'insignificanza. Infatti, scrive Heidegger:

La scienza non vuol saperne del niente. Eppure è altrettanto certo che dove cerca di esprimere la sua propria essenza, essa chiama in aiuto il niente. Ciò che rifiuta è a un tempo ciò che essa reclama.³

L'essere, che rispetto all'ente è ni-ente, è ciò che la scienza richiede per definire il proprio ambito e che poi dissolve a definizione avvenuta. "Quale duplice essenza si rivela qui?",⁴ si domanda Heidegger. A determinare questo equivoco atteggiamento della scienza è "la volontà di assicurarsi la signoria sull'essere dell'ente mediante la riduzione dell'ente a oggetto di calcolo e rap-presentazione".⁵ Questa signoria in tanto può costituirsi in quanto si destituisce la relazione essere-ente, in quanto cioè si disancora l'ente dal suo "è", per

inserirlo nell'orizzonte anticipato dalla rappresentazione soggettiva. In questo modo, per la scienza, "l'uomo diventa rappresentante dell'ente risolto in oggetto".⁶ E dell'essere, che si sottrae a ogni rappresentazione e a ogni oggettivazione, ne è niente.

Il nichilismo della scienza si costituisce con la traduzione dell'*Er-eignis* o appropriamento originario che custodisce l'originaria co-appartenenza di pensiero ed essere, in *Zu-eignis* o appropriamento dell'ente a opera di quel pensiero rappresentativo che, dimentico della sua coappartenenza all'essere, tratta l'essere come niente.

Il nichilismo della scienza, in quanto oblio dell'essere, si trasmette inevitabilmente alla tecnica, quando questa pensa se stessa inscritta in quell'orizzonte di strumentalità e utilizzabilità a cui riduce il senso di ogni ente. In questo orizzonte l'incontro quotidiano con le cose avviene sotto la categoria dell'utile, quindi del rimando (*zu* = per). Le cose non sono considerate per quello che *sono*, ma per quello a cui *servono*. Il "che cos'è (*Was ist*)" è soppresso dall'"a che serve (*Wozu*)".

La domanda utilitaristica fonda quella serie di rimandi che collegano gli enti tra loro, la cui prossimità è decisa dal loro essere-alla-mano (*Zu-hand*), cioè disposti all'immediata utilizzazione (*Zuhandenheit*). La prossimità spaziale, utilitaristicamente pre-stabilita, decide del senso e del valore di tutte le cose, che valgono se sono al "loro posto", cioè in quel luogo che ne rende possibile l'impiego, e se sono in prossimità di altre cose dalla cui collocazione dipende l'utilizzazione dell'insieme.

L'impianto (*Ge-stell*) pone ogni cosa in relazione all'altra, perché solo dalla relazione rinvianti, e non dal semplice essere della cosa, la tecnica trova senso e significato. Il *Ge-stell*, da originario con-essere di tutte le cose raccolte nell'essere che è *lógos*, si traduce, mediato dalla tecnica, in quel "connettere" che è "mettere (*stellen*) insieme (*Ge*)" in vista dell'appagamento, a cui ogni catena utilitaristica rinvia. Ciò che si sottrae all'appagamento diventa inopportuno, impertinente, nel senso di non-pertinente ad alcunché.

I mezzi tecnici intervengono allora a "togliere di mezzo" ciò che non si inserisce utilmente nei processi di appagamento, e

quindi è *inutile*. L'inutile, che potrebbe scuotere e problematizzare la tranquilla e mastodontica catena tecnica di mezzi utili, non ha forza, perché il suo apparire coincide con il prender congedo dall'utile, che, prima ancora di considerarlo nel suo "è", lo definisce, in rapporto all'utile, negativamente come inutile e lo toglie di mezzo, nel senso che lo disinserisce dalla catena dei mezzi.

L'essere, che non è mezzo perché "è" e basta, vive nel mondo tecnico sotto la negatività dell'*in-utile*, sotto l'insegna del *non*, del *niente* dunque. In questo modo anche la tecnica vive l'ambiguità della scienza, perché la cura dell'utile può avvenire solo in presenza dell'inutile, da cui l'utile si distingue e prende rilievo. L'essere, per quanto nichilisticamente definito, è presente come condizione perché la tecnica possa definire la positività dell'ente. Questa presenza merita di essere gelosamente custodita.

Qualora infatti il pensiero, dopo aver percorso il proprio impianto tecnico-utilitaristico (*Gestell*), si venisse a trovare in quell'assenza di senso, determinata dal fuggir via di ogni utilizzabilità, allora la presenza, occultata dall'utilizzabilità, riapparirebbe nell'in-utilizzabilità. In questo caso il pensiero comprenderebbe che qualcosa è utilizzabile innanzitutto perché è, e che una riduzione nichilista dell'essere non può non coinvolgere nel nichilismo qualsiasi costruzione (*Gestell*), che, in assenza dell'essere, s'è creduto di poter edificare.

Il nichilismo si annida proprio là dove l'uomo pensa di averlo definitivamente bandito. Si annida nel possesso delle cose oggettivate dalla scienza e utilizzate dalla tecnica. Oggettivazione e utilizzazione esprimono infatti un *rapporto d'avere*, non un *rapporto d'essere*. L'uomo *ha* ciò che *non è*, ciò che è altro da lui e che dall'esterno lo condiziona e lo sollecita. Per impadronirsene l'uomo mette in opera il *fare*, volto a saturare la distanza, a eliminare l'alterità. Quando l'essere è niente, avere e fare aggrediscono la terra.

L'aggressione ripropone la figura hegeliana del signore che nel servo possiede un essere alienato, un essere che ha la sua realtà non in sé ma nel signore, e dal quale tuttavia il signore dipende per affermare e riconoscere la propria signoria.⁷ Il mondo della scienza e della tecnica ripropone, nel rapporto soggetto-oggetto, uomo-cosa, la stessa dialettica che anima la

figura hegeliana. I due termini infatti si annullano in una dipendenza reciproca, perché se da un lato l'uomo domina scientificamente la cosa, se tecnicamente la possiede e nel possesso esprime la sua signoria, dall'altro è dominato dall'impianto tecnico (*Gestell*) a cui deve il proprio dominio e la propria signoria.

Qui non si allude alla tecnica che potrebbe sfuggire al controllo dell'uomo, ma alla tecnica che, ponendosi come unico ed effettivo strumento di dominio, riduce l'uomo, che s'è identificato nell'avere, a proprio funzionario. In questo senso, scrive Heidegger: "L'uomo autoimponentesi - lo voglia e lo sappia o no, come singolo - è il funzionario della tecnica".⁸

Essere funzionario significa vivere *in funzione di...*, significa non avere in sé il fondamento del proprio essere, ma nella cosa in funzione della quale si vive e si opera. Nichilismo allora non significa solo che l'essere è pensato come niente, ma che anche l'uomo pensa se stesso come niente, dal momento che ripone la sua essenza nel possesso della cosa da cui non sa separarsi, perché ne andrebbe della sua signoria, e quindi di ciò in cui ha riposto il proprio se stesso.

Qui si nasconde l'essenza dell'alienazione, sempre sottesa alla cura dell'ente, nell'incuria dell'essere. E come potrebbe essere altrimenti? Se l'uomo e l'essere si co-appartengono originariamente (*Ereignis*), quanto più grande è la cura per l'avere, tanto più lontana si fa la voce dell'essere e più profonda la solitudine dell'uomo.

Solitudine vuol dire clausura, isolamento, perdita di ogni relazione. Eppure il mondo della tecnica pone uomini e cose in relazione tra loro, anzi fonda questa relazione e trae vanto dall'aver sottratto l'uomo da quell'isolamento in cui si trovava nell'età pre-tecnologica. I mezzi di comunicazione, infatti, avvicinano gli uomini e le loro cose; nessuno oggi può comportarsi prescindendo dal comportamento degli altri; l'agricoltore sa della produzione che si compie altrove, lontano da lui, e ne tiene conto come un tempo teneva conto della pioggia e del sole che rendevano feconda o arida la sua terra; l'operaio sa che il suo posto di lavoro dipende dalle direzioni che si vogliono dare alla produzione e al consumo nazionale e internazionale, e se ne occupa come un tempo si occupava di affinare la propria arte. Nessun'età ha mai assistito a una

complessità così intensa di rapporti e a un'interdipendenza così stretta come quella realizzata dall'età tecnologica.

Ma i rapporti così instaurati sono rapporti d'avere, non d'essere, rapporti che si concludono nel possesso della cosa e si dischiudono solo nel rinvio a un ulteriore possesso. Il rinvio suppone che il semplice possesso di una cosa non sia sufficiente ad assicurarla, in quanto la cosa ha antecedenze e conseguenze, quindi connessioni costanti che non si possono trascurare se non si vuole che il possesso sia sottratto al primo imprevisto.

Il rinvio richiama il legame che ogni cosa possiede con le altre in quanto tutte *sono*, ma per l'uomo dell'età tecnologica seguire il rinvio non significa volgersi a (*Zu-wendung*) l'essere, e quindi aprirsi a quel rapporto con l'essere (*Bezug*) che originariamente gli si invia (*An-wesen*), ma significa semplicemente volgersi alle cose per raccogliercle nella clausura del possesso deciso dalla propria volontà. Questa non opera separatamente dall'essere, ma contro l'essere, perché ciò che vuole è l'avere. In questo senso, scrive Heidegger:

L'uomo dell'epoca della tecnica non solo sta fuori dall'apertura originaria (*das Offene*) e innanzi a essa, ma attraverso l'oggettivazione del mondo, si taglia fuori nettamente dal "puro *Bezug*", si separa dal puro *Bezug*. Con questa separazione si pone contro l'apertura originaria. Questa separazione non è una separazione da..., ma è una separazione contro...⁹

Siccome il termine contro il quale ci si separa è l'apertura che ospita il rapporto originario di coappartenenza dell'uomo all'essere (*Bezug-Ereignis*), l'essere si assenta. Il suo inviarsi (*Anwesen*) non perviene attraverso le cose presenti, perché le cose non interessano in quanto presenti, ma in quanto possedute e utilizzate. Pertanto, scrive Heidegger:

Non è la bomba atomica, di cui tanto si parla, a costituire, in quanto ordigno di morte, l'essenza della morte. Ciò che da tempo minaccia l'uomo di morte - e di una morte che concerne la sua stessa essenza - è l'incondizionatezza del puro volere, nel senso dell'autoimposizione deliberata e globale. Ciò che minaccia l'uomo nella sua essenza è l'ingannevole convinzione che, attraverso la produzione, la trasformazione, l'accumulazione e il governo delle energie naturali, l'uomo possa rendere agevole a tutti e in genere felice la situazione umana. Quando invece la pace di questa pacificazione non è altro che l'agitazione ininterrotta della più sfrenata autoimposizione, orientata ormai su se stessa.¹⁰

Trasferendo la propria fiducia dall'essere all'avere, l'uomo attenua la paura che gli proviene dall'alterità delle cose, ed esercitando su di esse la propria signoria trae motivi di sicurezza e ragioni di identità. In questa direzione, la sua volontà, che si afferma nel possesso e nel consumo delle cose, inizia un cammino che è insieme fine a se stesso e senza fine, un cammino dove soggetto e oggetto a un tempo si implicano e si annullano a vicenda in un rinvio reciproco, che non conosce la pace ma, come dice Heidegger, l'agitazione ininterrotta di una volontà orientata ormai solo su se stessa, perché ciò che a questa volontà interessa non è tanto il possesso delle cose, quanto l'esercizio del proprio potere. La volontà vuole se stessa, come il signore la sua signoria, senza la quale ne andrebbe della sua identità. In questo insensato circolare della volontà su se stessa si annida l'intima essenza del nichilismo.

¹ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929); tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 61.

² Ivi, p. 62.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*.

⁵ M. Heidegger, *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943); tr. it. *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, cit., p. 258.

⁶ Id., *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 86.

⁷ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, "Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù", pp. 153-164.

⁸ M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 271.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*.

57.

La superstizione scientifica e i miti del potere e del progresso

Comincia la sventura dell'umana esistenza allorché l'oggetto della conoscenza scientifica è preso per l'essere stesso, e quanto non è scientificamente conosciuto è tenuto per non esistente. La scienza diviene allora superstizione scientifica, e questa, nelle mentite spoglie della scienza, erige il cumulo delle stoltezze nelle quali né scienza, né filosofia, né fede possono più sussistere.

K. JASPERS, *Piccola scuola del pensiero filosofico* (1965), p. 23.

La scienza ha cura di nascondere il nichilismo, sotteso al suo rapporto d'avere, attraverso l'assolutizzazione del proprio sapere e la riduzione dell'essere a oggettività scientificamente conosciuta. Ma, con queste due mosse, osserva Jaspers, la scienza (*Wissenschaft*) diventa superstizione scientifica (*wissenschaftlicher Aberglaube*), cioè fede (*Glaube*) mal riposta, fiducia in qualcosa che non può salvare. Si tratta di quell'"ingannevole convinzione" segnalata da Heidegger come "vera minaccia dell'umanità"¹ e da Jaspers come "sventura dell'umana esistenza".² A esprimerla non è la scienza come tale, ma è la fede che gli uomini in generale ripongono nella scienza quando da essa attendono la risoluzione di tutti i

problemi. Il fondamento della superstizione scientifica non è scientifico, ma fideistico; a generarlo però è la scienza stessa con i suoi miti. Si assiste così, scrive Jaspers, a quel paradosso per cui:

Un mondo che, demagicizzato dalla scienza, subentrata alla vecchia magia, è di nuovo rimagicizzato in forme diverse, perché rivestite dalle vesti della scienza, ma sempre riconducibili all'essenza del magico.³

Magia è aver potere sulla cosa, sì da ridurla al proprio volere. Come azione su ciò che non si è o non si *ha*, il potere si risolve nel possesso e nell'avere che, come s'è visto, si costituiscono sempre a partire dall'umano non-essere. Chi *ha*, infatti, non è ciò che ha. Il nonessere, il nulla, già comparsi nella struttura dell'avere, ricompaiono in quella del potere che, a sua volta, denuncia l'assenza dell'essere. La superstizione scientifica è il non-memorare questa assenza, è il volerla sopprimere impossessandosi di tutte le cose per porle al servizio dell'uomo. Nella signoria che così nasce, la scienza trova la sua giustificazione e l'approvazione di tutti i "signori" che riconoscono il proprio potere nel progressivo asservimento delle cose e degli uomini, reso possibile dallo sviluppo della scienza.

Come ci ricorda Hegel,⁴ la servitù che sta alla base del potere è un tratto tipicamente umano. L'animale lotta con il suo simile, talora lo uccide, ma non lo asserve. Con la servitù, invece, l'oggetto di dominio non scompare, ma permane e, continuando a essere, manifesta la propria dipendenza nei confronti di chi, esercitando potere, l'ha ridotto in servitù. In servitù non sono ridotte solo le cose, ma anche gli uomini, servi delle cose del signore. La coscienza servile è la coscienza che rimane imbrigliata nel mondo della cosalità, mentre il signore se ne distacca perché non ha a che fare con le cose, ma con il potere su di esse. Con le cose ha a che fare il servo che le raccoglie, le lavora, le trasforma, le edifica per porgerle al signore.

Con l'avvento della scienza e della tecnica il rapporto d'*avere*, che sostanzia il *potere*, muta volto. Il potere non è più del signore sul servo, ma della scienza e della tecnica, a cui devono sottostare sia i servi, sia i signori. Questi ultimi non possono esercitare la loro signoria prescindendo dalla razionalità tecnico-scientifica del sistema, ma ne sono

condizionati e quindi in qualche modo asserviti. Nasce così il mito della scienza capace di risolvere i conflitti di classe mediante una “scientifica” distribuzione del potere sulle cose, in modo che tutto sia a disposizione di tutti.⁵

Appellandosi alla storia, come al naturale campo di verifica, la superstizione scientifica ritiene di poter affermare che l'aumento del potere concesso alla scienza riduce l'aberrazione del tiranno, perché il suo arbitrio e la sua sete di potere non possono prescindere dalle linee di sviluppo che la razionalità scientifica e tecnica hanno predeterminato. Se per esempio a ricoprire il ruolo di tiranno è, nella società evoluta, il capitale, ebbene l'aumento del regime capitalista non coincide con l'aumento della servitù, per la ben nota ragione che l'incremento del capitale è legato a quello del consumo, quello del consumo al dilatarsi del potere d'acquisto, per cui l'opportunità di allargare l'area di consumo induce a migliorare progressivamente le condizioni delle classi subalterne.

La ragione scientifica ha così sfumato la lotta di classe, i termini della sua violenza sono stati ridotti, perché la razionalità del sistema, avocando a sé la totalità del potere, ha tradotto i propri negatori in collaboratori. Nasce così il mito della pace sociale su base scientifica, dove l'uomo non è più conflittuale con il suo simile come riteneva Hobbes (*“homo homini lupus”*),⁶ ma suo collaboratore in vista della razionalità e dell'efficienza del sistema.

Alla base di questo mito ritroviamo i caratteri tipici della superstizione scientifica che consiste nell'assolutizzazione del sapere scientifico e nella negazione dell'esistenza di quanto non è scientificamente verificabile. Infatti quando la razionalità scientifica del sistema traduce i propri negatori in collaboratori fa riferimento al comportamento oggettivo dell'uomo, l'unico che essa è in grado di controllare, mentre lascia del tutto impregiudicata la soggettività con la sua ansia di libertà e la sua insoddisfazione per l'immanenza.

Libertà e apertura alla trascendenza non sono dati di fatto, ma non per questo possono essere trascurate. Costruire la pace sociale senza di esse significa comportarsi come se queste dimensioni fossero irrilevanti o addirittura non esistenti. Libertà e apertura alla trascendenza sono *modi*

d'essere, non modi d'avere. Trascurarli è assolutizzare la dimensione dell'avere nella dimenticanza dell'essere. In ciò è la superstizione scientifica e la contraddizione che la rivela.

Se infatti è vero che l'uomo si manifesta nei suoi atti, è altrettanto vero che in essi non si lascia definire. La pretesa scientifica di avocare a sé il potere assoluto è assurda per questo, perché vuole abbracciare l'uomo e l'uomo le sfugge. Il potere controlla il servo nei suoi gesti, nelle sue opere, nelle sue parole, ma il servo resta un al di là indecifrabile, un'alterità irriducibile. Per questo il servo può riprendere a ogni istante la lotta e rovesciare la propria condizione.

Ora se la scienza è apprezzata perché conferisce potere, e se nell'essenza del potere è implicita un'irriducibile alterità, la scienza non può porsi come sistema assoluto, perché ha bisogno dell'alterità da sopprimere per il riconoscimento del proprio potere, mentre è proprio dell'assoluto non aver bisogno di nulla. Il potere muove dunque *da un proprio non-essere*, e ora possiamo dire anche: *verso un nonessere* che lo esige e lo provoca. Tra questi due estremi indefiniti la superstizione scientifica colloca il mito del progresso.

Fra le distrazioni del pensiero, il mito del progresso è il più distraente. Quando si pensa al progresso, infatti, non si pensa a un'essenza, ma a dei risultati raggiunti. Si tratta perlopiù di risultati da cui appare un incremento del potere dell'uomo che evoca tutto a sé: spazio, tempo, accadimento. Reso percorribile facilmente e rapidamente in tutti i sensi, lo spazio, come ostacolo e come fatica, è stato vinto ed estromesso dal pianeta per essere proiettato sul piano interplanetario dove, peraltro, è calcolato e circoscritto al sistema solare che, al momento, è l'unico che interessa all'uomo. Da cosmico lo spazio è divenuto umano, è divenuto l'ambito in cui l'uomo si progetta.

Vinto lo spazio, il vuoto da esso lasciato è occupato dal tempo che, non più ostacolato dallo spazio, s'è fatto più intenso. Gli strumenti tecnici creati dalla scienza consentono, per ogni unità temporale, una frequenza d'attività enormemente accresciuta rispetto al passato e rendono simultanei gli avvenimenti più lontani. Fra loro gli uomini diventano veramente con-temporanei, vivono cioè insieme il loro tempo. I mezzi di comunicazione fanno conoscere l'accadimento nel momento in cui accade, per cui di ignoto

resta solo il futuro.

Nel futuro si raccoglie ogni senso residuo di trascendenza. A estinguerla provvede il progresso. Un'idea sottesa alla quale c'è il senso cristiano dell'*éschaton*. Duemila anni di inutile attesa hanno demitizzato il futuro cristiano, riconducendolo a un progresso storico avveniristico, da cui traggono incentivo sia la ricerca scientifica sia l'ideologia rivoluzionaria. La secolarizzazione avviene eliminando la trascendenza dell'essere e conservando la richiesta di un assoluto.⁷ In questo procedimento non si fatica a cogliere il carattere proprio della superstizione scientifica, in quanto pretesa assolutistica che si afferma in assenza dell'essere.

Ma come già prima per il mito del potere, così ora per il mito del progresso, la superstizione scientifica non riesce ad affermare l'assolutezza a cui pretende. Di progresso infatti si può parlare solo a proposito del permanente che, sotteso all'unità del diverso, rappresenta il vero punto di riferimento. Ma in assenza dell'essere che cosa permane? E in assenza del permanere come valutare il progresso? Ogni suo definirsi o protendersi viene fermato su se stesso o nell'ambito limitato dei rapporti prossimi. Il suo futuro si chiude nella ripetizione o nella pura manipolazione del passato. La sua atmosfera morale diventa irrespirabile, perché se anche si dovesse vedere un progresso nell'incremento del sapere che porta a un incremento dell'avere, quindi del fare, del manipolare, del connettere e dell'accumulare, questo sarebbe un progresso dell'intelletto astratto (*Bewusstsein überhaupt*) quindi, al limite, un progresso non propriamente umano perché indifferente all'essere della condizione umana.

Per "condizione umana" non intendiamo la condizione biologica, psicologica, sociale, economica, ma la condizione *propriamente* umana. Ora proprio ed esclusivo dell'uomo è il suo essere sempre situato, cioè determinato in uno spazio e in un tempo, tra queste cose e questi uomini. La consapevolezza della "situazionalità", o se si preferisce del limite, è possibile solo in riferimento a una alterità che trascende. Se dunque l'uomo si coglie come situato, come storico, è perché la sua coscienza è a un tempo principio di desituazione e di trascendimento. Questa è per Jaspers la vera essenza del progresso, come passaggio, come superamento, come

desituazione dalla situazione alla trascendenza. E qui sono da ricondurre i significati di “rivoluzione” e di “conservazione”. La vera rivoluzione, infatti, è desituazione, quindi tensione alla trascendenza. La conservazione è situazionalità, quindi rifiuto della trascendenza.

L'idea di “progresso” appartiene quindi all'essenza umana in quanto tensione tra situazione e trascendenza, in quanto *ek-sistentia*, dove nell'*ek* è custodito il senso di un *partire da...* e precisamente *dall'*orizzonte assolutizzato dalla coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) che si orienta scientificamente nel mondo (*wissenschaftliche Weltorientierung*) per trascenderlo. Oggi, invece, l'orientazione avviene in vista non del trascendimento, ma del possesso del mondo (*um im Besitz zu nehmen*), in vista di una clausura, non di una apertura. Trascendere infatti è essere signori (*Herren*), non possessori (*Besitzer*) del mondo. Essere, non avere.

Il progresso scientifico, da cui traggono vanto la nostra epoca e gli uomini che la vivono, è, tra le forme di conservazione, la più radicale, perché non si limita a trattenere l'uomo nella sua situazione, ma giunge a prospettargli come *irreale*, perché *non scientifico*, ogni tentativo di desituazione, di trascendimento, che lascia alle spalle il quotidiano avere a che fare con le cose e con il loro sempre più sicuro possesso.

Se oggi l'uomo vuole realizzare la propria essenza, che è tensione tra situazione e trascendenza, quindi desituazione, non può attendersi nulla dalla scienza, perché questa si trattiene in quella situazione determinata regolata dai rapporti d'avere. Il suo tentativo di oltrepassamento dovrà essere necessariamente non scientifico, dovrà essere un tentativo che si affida al rischio di una fede.

Ma tutto ciò è incomprensibile per chi ha assolutizzato la scienza e ha ridotto l'essere all'oggettività scientificamente conosciuta. Per costui il fatto che il progresso abbia superato tutte le aspettative basta a giustificarlo e a rendere irrilevante il fatto che non abbia soddisfatto le speranze che originariamente venivano fondate su di esso. Non è un caso che oggi l'umanità sia in preda al terrore che l'ultimo progresso realizzato dall'uomo nel dominio della natura possa venire applicato.

¹ M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 271.

² K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965); tr. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Comunità, Milano 1968, p. 23.

³ Ivi, pp. 21-22.

⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, "Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù", pp. 153-164.

⁵ Questo tema trova il suo adeguato svolgimento in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 41, § 4: "Il sistema razionalizzato della tecnica e la definitiva impraticabilità della rivoluzione".

⁶ Th. Hobbes, *Elementorum philosophiæ sectio tertia: De cive* (1642); tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche*, Utet, Torino 1971, vol. I, p. 73.

⁷ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima* (1987), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 14: "L'anima e le figure del tempo".

58.

La falsa coscienza e la pretesa inoltrepassabilità dell'apparato tecnico-scientifico

Non si può attendere dagli scienziati la soluzione delle difficoltà che sono venute al mondo per opera loro. Se essi prendono la parola su tali questioni non sono più un'autorità in forza della loro scienza, ma sono solo uomini che, come tutti gli altri, sono chiamati a collaborare. A essi il mondo dà la cognizione dei fatti e delle possibilità della tecnica, ma non deve dar loro l'ultima parola. Aspettarla da loro dipende dalla nostra moderna superstizione scientifica, che nasce da quella falsa coscienza, la quale pensa che la nostra vita sia da basare sulla scienza e sia da dirigere con la scienza.

K. JASPERS, *La bomba atomica e il destino dell'uomo* (1958), p. 297.

La tragica conclusione della Seconda guerra mondiale, con la distruzione atomica di Nagasaki e Hiroshima, non è per Jaspers solo un fatto storico, ma un indicatore degli esiti nichilistici a cui può condurre lo sviluppo tecnico-scientifico lasciato a se stesso. E questo perché, scrive Jaspers:

La bomba atomica, cioè la possibilità della totale distruzione, sembra

incarnare storicamente la potenza del nulla in questa età. Per questo diventa tema di pensiero. Il pensiero si rifugia nella domanda: che ne è dell'uomo se il rischio che nel tempo gli è assegnato lo annienta?¹

Di fronte a questa domanda la scienza si ritira in quella che Jaspers chiama la sua "falsa coscienza" che sottrae la scienza alle sue responsabilità, e quindi svolge nei suoi confronti una funzione protettiva. La scienza, infatti, assume responsabilità non in quanto scienza, ma in quanto *superstizione scientifica*, in quanto cioè pretende di porsi come visione totale del mondo, come assoluto, passando impropriamente dal *piano fattuale*, in cui dovrebbe trattenersi, al *piano eidetico* dove non ci si limita a constatare i fatti, ma si esprime un giudizio su di essi, se ne ricerca il senso, e trovatolo, lo si offre "scientificamente", cioè sotto la specie di una conoscenza oggettivo-fattuale, ma in realtà con intendimenti pragmatici e finalizzati.

Ora, dopo che la scienza s'è posta sul piano eidetico come visione totale del mondo, in grado di esprimere un giudizio su di esso e sulle direzioni da seguire, non può, di fronte alla minaccia, ritirarsi asetticamente sul piano oggettivo-fattuale che è di sua competenza, perché ciò equivale a lanciare il sasso e poi ritirare la mano.

Oltre alle responsabilità che la scienza si assume quando diventa impropriamente *superstizione scientifica*, ci sono anche responsabilità che la scienza si assume in proprio, quando dice di sé: "mi limito a *fare scienza*". Infatti che si debba *fare scienza* è qualcosa che oltrepassa le categorie oggettive e fattuali della scienza stessa, è qualcosa che non risulta dai dati di fatto, ma da una decisione della coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein oder Bewusstsein des Seins*) che, come originaria apertura all'essere, decide di rapportarsi con quella coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) o intelletto intersoggettivo da cui nasce la scienza.

Che la scienza sia da *fare* e da *non fare* non lo può dire la scienza, ma l'uomo, e non l'uomo-oggetto con cui la scienza solitamente ha a che fare, ma l'uomo-soggetto per il quale il fare è un dischiudere le proprie possibilità, un manifestare il proprio essere. Disancorato dalla struttura originaria dell'essere e dell'apparire, il fare viene positivamente valutato dal successo. E non a caso proprio il successo è il criterio a cui fa riferimento il sociale quando giudica la scienza un fatto

indiscutibilmente positivo, salvo poi trattenersi di fronte al suo impiego distruttivo, e domandarsi se valeva la pena di inseguirne il progresso. E questo perché, scrive Jaspers:

Una attività cieca, prigioniera dei suoi scopi e in pari tempo smisuratamente accresciuta, porta al nulla. La svolta del nostro destino sarà la conseguenza del criterio, per cui qualunque tecnica, qualunque potere realizzativo, qualunque progresso non bastano. L'uomo deve inserire scienza e tecnica in qualcosa di più comprensivo. Solo al limite del nostro *fare* incontriamo il compito davvero serio del nostro pensiero. La nostra epoca deve ancora imparare che non tutto è da *fare*.²

Dal momento in cui la scienza e la tecnica non garantiscono più soltanto le condizioni materiali della produzione e dello sviluppo della società, ma anche quelle della sua distruzione, alla scienza non si può più lasciar fare, ma si deve decidere che cosa deve fare. Sottrarla a un simile giudizio, con la scusa che la scienza non dice che cosa *deve* o *non deve* esser fatto, ma semplicemente che cosa *può* o *non può* essere fatto, significa consegnarla senza riserve alla volontà di potenza e farne senz'altro uno strumento di distruzione.

La *avalutatività*, che solitamente si riconosce alla scienza, è, tra le forme della falsa coscienza, la più diffusa e senz'altro la più pericolosa, perché consente agli scienziati di sviluppare liberamente la scienza, esonerandoli dal controllo del suo impiego.³ Questo, non potendo essere esercitato dall'incompetenza della pubblica opinione, è esercitato direttamente dal potere che, tra i vari poteri, dispone, per delega della pubblica opinione, anche del potere di morte. E non è forse il potere di morte l'attributo più alto della sovranità? Se l'umanità si rifugia nella falsa coscienza e decide di lasciar essere lo sviluppo incontrollato della scienza, allora, avverte Jaspers:

L'umanità non può sottrarsi all'alternativa che prevede o la bomba atomica come distruzione della vita pura e semplice o il totalitarismo come distruzione della vita degna di essere vissuta. In un caso o nell'altro si ha a che fare con un'umanità già decaduta dal proprio diritto alla vita.⁴

La vita, infatti, può essere salvaguardata solo dall'*agire* umano, inteso come scelta delle finalità da perseguire, e non dal semplice *fare*, inteso come conseguimento dei risultati a partire dalle procedure tecniche avviate. Questa distinzione,

che riproduce quella formulata dal pensiero greco antico tra azione (*prâxis*) e produzione (*poïesis*), afferma il primato dell'agire sul fare produttivo, e di conseguenza il primato dell'etica e della politica, che fanno riferimento all'agire, rispetto alla tecnica in cui si esprime il fare produttivo.⁵ Oggi, invece, scrive Jaspers:

Si pensa di trovare salvezza mediante un superamento tecnico della tecnica, quasi che l'agire dell'uomo, da cui è richiesta la tecnica, possa a sua volta sottostare a una guida tecnica. Nasce da qui quell'attesa illusoria che le condizioni di pace possano essere create tecnicamente, senza un autentico mutamento dell'intera vita.⁶

È questo, tra i miti prodotti dalla falsa coscienza, il più seducente. Esso mira a far scomparire dalla coscienza dell'uomo la distinzione tra problemi *tecnici* e problemi *pratici* (politici, sociali, morali), sì da indurre ricercatori e pubblico ad aspettare dalla scienza e dalla tecnica la soluzione dei problemi posti dalla prassi, mediante un crescente controllo scientifico dei fattori che li determinano.⁷

Si ritiene che non sia più necessario impegnarsi per modificare l'*éthos* dell'uomo, il suo modo di soggiornare nel mondo, ma sia sufficiente intervenire con gli strumenti della scienza e della tecnica, che, astenendosi dal giudizio sulla condotta corretta o scorretta dell'uomo, la aggirano con una adeguata strumentazione tecnica che, prescindendo dalle condotte, consente di risolvere i problemi in modo tecnico. Illuminanti sono a questo proposito gli esempi del tecnocrate A.M. Weinberg:

Se gli uomini hanno bisogno di più acqua, gli si dà appunto acqua (magari con un impianto di desalinizzazione), invece di esigere che ne consumino meno. Se la gente vuole proprio guidare l'auto in stato di ubriachezza, gli si danno automobili che non provochino ferite anche in caso di grave incidente.⁸

In questo modo i problemi che la società pre-tecnologica interpretava come sociali o morali, oggi pensa di poterli risolvere traducendoli in problemi tecnici. A questo punto gli imperativi *categorici* si lasciano scomporre dalla scienza e dalla tecnica in imperativi *ipotetici* di natura strumentale, per cui l'eticità del "tu devi" si risolve nell'implicanza conoscitiva "se vuoi... questi sono i mezzi". Come un tempo la filosofia greca, così oggi la falsa coscienza della scienza identifica la

virtù (*areté*) con la conoscenza, e così risolve il problema etico in un problema di competenza tecnico-scientifica.

A un simile risultato si perviene percorrendo questa serie di passaggi: i comandi etici sono asserzioni che il gruppo sociale impone ai suoi membri; il fondamento della loro obbligatorietà risiede nel fatto che sono volizioni del gruppo per la difesa di se medesimo. Il fondamento dell'etica è quindi sociale. L'etica non si studia in filosofia, ma nella società dove ha luogo il contrapporsi delle richieste. Per risolvere i conflitti sociali che nascono da questa contrapposizione non è necessario l'impiego della violenza, basta la chiarificazione scientifica delle motivazioni che contrappongono le richieste. La chiarificazione è da operarsi in vista delle finalità che il gruppo sociale si prefigge.

Non si tratta più di vedere se la proprietà privata è sacra o è un furto, ma di capire quali finalità sono sottese a questo problema impropriamente formulato in termini morali. Se la finalità è quella di assicurare a tutti un benessere materiale, allora tocca all'analisi scientifica chiarire, sulla base degli strumenti tecnici a disposizione, se questa meta sia raggiungibile in maniera migliore mediante l'iniziativa privata o mediante la nazionalizzazione dei mezzi di produzione.

In questo modo un problema che era "pratico", cioè morale e sociale solo perché male impostato, si lascia risolvere mediante la sua formulazione in termini scientifici.⁹ Così facendo, prosegue la falsa coscienza, la scienza non prevarica, non dice ciò che l'uomo deve o non deve fare. Essa è consapevole di questa sua incompetenza, semplicemente si pone al servizio dell'uomo per chiarificare le sue volizioni, le finalità che si propone, i mezzi a disposizione per raggiungerle percorrendo la via più breve, evitando i conflitti che nascono solo da una scorretta formulazione del problema e da un'ignoranza dei mezzi a disposizione.

Di fronte a un'ipotesi così seducente non c'è alcuna difficoltà a concedere che i problemi morali non sono di natura filosofica ma sociologica, non nascono cioè da esigenze incondizionate, ma dal contrapporsi di valutazioni diverse che emergono all'interno del gruppo sociale che di volta in volta si afferma. Del resto, ce lo ricorda Heidegger:

L'"etica" appare per la prima volta, insieme alla "logica" e alla "fisica",

nella scuola di Platone. Queste discipline nascono nel tempo in cui il pensiero si fa “filosofia”, la filosofia si fa scienza (*epistème*), e la scienza diventa una cosa di scuola e una pratica scolastica. Nel passare attraverso la filosofia così intesa, nasce la scienza e perisce il pensiero. Prima di questo tempo, i pensatori non conoscevano né una “logica”, né un’“etica, né la “fisica”. E ciò nonostante il loro pensiero non è né illogico né immorale.¹⁰

Eppure, anche se non c’è alcuna difficoltà a concedere che spesso i problemi sociali possono essere risolti più facilmente e in tempi più brevi dalla scienza che non dall’etica o dalla politica, alla *natura di questi problemi* la scienza non è estranea, come invece ritiene di essere e come la sua falsa coscienza proclama. La scienza infatti non è, come dice, semplice *strumento* nelle mani dell’uomo per il risolvimento dei problemi che di volta in volta si presentano, perché a generare questi problemi è la scienza stessa e il suo sviluppo.

L’uomo che nasce oggi si trova infatti inserito, volente o nolente, in una *situazione* storica, così fortemente condizionata dalle componenti scientifiche e tecniche, che ogni possibilità di *desituazione* è quasi nulla.¹¹ Se la coscienza dell’uomo è principio di desituazione, di trascendimento, questa coscienza ha scarsissime possibilità d’espressione, perché i problemi che nascono per mantenersi nella situazione sono così numerosi e così ingenti da occupare tutta la vita dell’uomo, sì da non consentirgli alternativa alcuna. La scienza, cioè, non è semplice strumento per il risolvimento dei problemi dell’uomo, ma ha generato questi problemi al punto che all’uomo non basta una vita per risolverli.

Il progresso scientifico e tecnico, infatti, ha strutturato la società in termini così rigidi e uniformi che desituarsi significa essere immediatamente esclusi dalla comunità, che diventa inospitale per quanti non si adeguano alla sua forma di “civiltà”, che è poi la forma che la scienza e la tecnica le hanno dato. Le componenti scientifiche e tecniche che intervengono nella determinazione dell’ordine esigenziale che caratterizza questa civiltà sono così elevate da richiedere all’uomo l’impiego di tutto il suo tempo e di tutte le sue forze per la conservazione della propria situazione.

È vero che la scienza dice solo ciò che è, e non ciò che *deve essere*. Ma il “ciò che è” è stato da essa determinato in termini così rigidi e complessi che, per esserci, occorre abbandonare

ogni dover essere o poter essere altrimenti. Altrettanto vero è che la scienza non indica i problemi da affrontare, ma si limita a risolvere quelli che l'uomo le sottopone, ma i problemi dell'uomo d'oggi sono così condizionati dallo sviluppo tecnico e scientifico, che la scienza non può più presentarsi sotto l'aspetto innocente o neutrale del semplice strumento, perché è orizzonte onniavvolgente, o come dice Jaspers è *Umgreifende*:

Mai nella storia la scienza ha determinato in modo così decisivo, come oggi e nei due ultimi secoli, gli avvenimenti del mondo e il comportamento delle singole persone. [...] La sua perfezione, la sua portata e la sua influenza, mai prima d'ora raggiunte, hanno fatto di essa il punto d'orientamento dell'uomo, il suo *Umgreifende*.¹²

In questo non riconoscersi per quello che è, la scienza nasconde la sua falsa coscienza. Incanta l'uomo disponendosi come strumento che accresce il suo potere, mentre in realtà gli riduce le possibilità custodite dalla sua essenza in quanto essenza situata, che, a differenza di tutte le altre, è però capace di desituarsi, di aprirsi al trascendimento.

¹ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958); tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960, pp. 529-530.

² Ivi, p. 4.

³ Sulla non neutralità della scienza e della tecnica che si sentono esonerate da ogni giudizio di valore quando invece sono da sempre iscritte nella volontà di potenza si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 54, § 1: "La tecnica come assoluto astorico".

⁴ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 281.

⁵ Sul rapporto tra "agire" e "fare" e quindi tra etica e tecnica si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica".

⁶ K. Jaspers, *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, cit., p. 4.

⁷ Cfr. U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 44, § 8: "Il tramonto del presupposto umanistico e la sostituibilità dell'etica con la regolazione tecnica dei comportamenti".

⁸ A.M. Weinberg, *Quick Technological Fixes*, in "Kursbuch", n. 14, 1968, pp. 28-32.

⁹ Si veda a questo proposito H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (1951); tr. it. *La nascita della filosofia scientifica*, il Mulino, Bologna 1961, e in particolare il capitolo 17: "La natura dell'etica".

¹⁰ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 305.

¹¹ Questo tema ha il suo adeguato svolgimento in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 54: "Il totalitarismo della

tecnica e l'implosione del senso".

¹² K. Jaspers, *Wesen und Wert der Wissenschaft* (1938); tr. it. *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1946, p. 109.

59.

Situazione e desituazione. La provocazione della scienza e la libertà dell'uomo

Consegnato al suo esserci (situazione), l'uomo vuole andare al di là di se stesso (desituarsi). Non si appaga se, chiuso in sé, null'altro deve essere che il quotidiano ritorno dell'esserci. Non si riconoscerebbe più autenticamente come uomo se volesse esser uomo soltanto come si trova a essere.

K. JASPERS, *Piccola scuola del pensiero filosofico* (1965), p. 47.

Quando è in gioco l'essenza dell'uomo, la provocazione della scienza e della tecnica assume i toni della sfida. Non a caso proprio nel segno della sfida è iniziata la vicenda scientifica e tecnica dell'uomo che, secondo la narrazione di Eschilo, vede il titano Prometeo, amico degli uomini, sfidare la potenza di Zeus. La scena si apre sul Caucaso dove un'aquila, inviata da Zeus, rode a Prometeo il fegato che di continuo si riforma per l'eternità del supplizio. La colpa di Prometeo è di aver insegnato la tecnica agli uomini rendendoli, "da infanti quali erano, razionali e padroni della loro mente".¹ Con la tecnica gli uomini possono ottenere da sé quello che un tempo chiedevano agli dèi. La trasformazione è grande e la progettazione che la sottende, qualora dovesse realizzarsi per intero, avrebbe il potere di cancellare in modo definitivo l'orizzonte mitico-religioso in cui è nata. Infatti, dice Prometeo nella tragedia di Eschilo:

Gli uomini, prima, pur avendo la vista vedevano invano, pur avendo l'udito non intendevano, ma simili a forme di sogno mischiavano confusamente ogni cosa per la lunga durata della vita, e ignoravano le case di mattoni esposte al sole o la lavorazione del legno, abitavano sotto terra come leggere formiche nella profondità di caverne senza sole. Non avevano un segno sicuro per distinguere l'inverno, né la primavera fiorita, né l'estate feconda di frutti, ma tutto compivano senza criterio, finché io mostrai loro il sorgere degli astri e i tramonti difficili da riconoscersi. E il numero, eccellente fra le invenzioni, escogitai per loro, e l'unione delle lettere, memoria di tutto, operosa madre delle tecniche. E primo aggiunsi bestie selvatiche sottoponendole ai giochi e ai basti, perché sostituissero i mortali nelle maggiori fatiche, e condussi sotto il carro i cavalli resi docili alle redini, perché ornassero il ricchissimo fasto. E nessun altro tranne me inventò i carri dei marinai, vaganti nel mare con le loro ali di lino.²

Così l'uomo raggiunse la sua autonomia che non rientrava nell'ordinamento del mondo concepito da Zeus. Alla sfida di Prometeo, amico degli uomini (*philánthropos*), ma anche simbolo dell'uomo, l'uomo deve ciò che diviene. Ma ciò che diviene è anche il suo destino. Così pensa Dante là dove canta l'impresa di Ulisse che, in procinto di oltrepassare i limiti segnati dalle colonne d'Ercole, rivolge ai suoi compagni queste parole:

A questa tanto piccola vigilia
de' nostri sensi ch'è del rimanente
non vogliate negar l'esperienza
di retro al sol, del mondo senza gente.
Considerate la vostra semenza:
fatti non foste a viver come bruti,
ma per seguir virtute e conoscenza.³

Il mare inghiotte Ulisse e i suoi compagni in una tempesta che si scatena su di loro quando sono in vista della montagna del Purgatorio. Questa visione dantesca, che coglie nell'oltrepassamento (*Überschreitung*) il tratto tipico dell'uomo e il suo azzardo intorno ai limiti, anticipa la visione nietzscheana dell'uomo come "animale non ancora stabilizzato"⁴ e quella jaspersiana di "ec-sistenza trascendente", perché, scrive Jaspers:

L'animale non può che ripetere quel che già era, e non può andar oltre. L'uomo invece non può, per sua essenza, esser così come si trova a essere. Può finire in vicoli ciechi, soggiacere a degenerazioni, perversimenti, alienazioni, ma non può fare a meno di *desituarsi*, perché non può restare com'è. A differenza dell'animale, che si ripete nella

compiutezza della sua *situazione* di generazione in generazione, l'uomo va al di là di come è dato a se stesso.⁵

In questa linea è la parola di Nietzsche "Diventa ciò che sei!".⁶ Essa è un invito rivolto all'uomo affinché sia fedele alla propria essenza, che è essenza situata, ma anche principio di desituazione, quindi di oltrepassamento. Dalla costruzione della prima zattera, che ha consentito di toccare l'altra sponda del fiume dove si offrivano nuove possibilità e più ampi orizzonti, alla costruzione del telescopio, che consente di superare il limite circoscritto dell'occhio e di guardare più lontano, l'uomo ubbidisce al bisogno incondizionato di superare la propria situazione e quindi di trascendere. Nel mantenimento di questa possibilità è custodita l'essenza della libertà dell'uomo, nella sua riduzione il pericolo estremo che lo traduce, da essenza sempre in procinto di desituarsi (*Ec-sistenz*), a esser-ci (*Da-sein*) irrimediabilmente concluso nella sua situazione, nel suo "ci (*Da*)". Infatti, scrive Jaspers:

Consegnato al suo esserci (situazione), l'uomo vuole andare al di là di se stesso (desituarsi). Non si appaga se, chiuso in sé, null'altro deve essere che il quotidiano ritorno dell'esserci. Non si riconoscerebbe più autenticamente come uomo se volesse esser uomo soltanto come si trova a essere.⁷

L'uomo non è originariamente *faber* o *sapiens*, perché, avverte Jaspers: "Ognuna di queste determinazioni coglie solo un aspetto dell'uomo, non ciò che è decisivo".⁸ Prometeo e Ulisse rispondono alla stessa esigenza che precede sia la fabrilità sia la sapienza. È l'esigenza di *desituarsi*, di oltrepassare la propria situazione. Ciò è possibile solo se si riconosce che l'uomo coglie il luogo della sua dimora, il tempo della sua vita, il prossimo con cui ha a che fare nella comunicazione e nel commercio delle cose, come componenti di una situazione che non appaga, di una situazione che ospita ma insieme limita, che offre una possibilità di vita ma non altre, che dischiude orizzonti che però sono sempre superabili, che dà la sicurezza di una casa che però non estingue il desiderio di andar via.

L'incompiuta positività della situazione contiene, nella sua insufficienza, la possibilità stimolante di un oltre. Quando il pensiero coglie questa insufficienza nella limitatezza delle proprie capacità espressive, quando vede l'inadeguatezza del

dato, quando avverte di non potersi esaurire nei termini che esso offre, insomma *quando coglie nel dato un rimando*, allora si mette in moto, sia nella direzione della fabrilità sia in quella della sapienza. L'una e l'altra non sono l'essenza dell'uomo, ma solo manifestazioni di quella vera essenza che è l'incondizionata esigenza (*unbedingte Forderung*) di desituarsi.

Il processo di desituazione, in cui si esprime l'essenza dell'uomo, non è promosso dall'uomo, ma dalla presenza della totalità circoscrivente (*Umgreifende*), che si annuncia nella forma dell'assenza, che è una presenza di segno negativo, quindi indicazione, mancanza, rimando. In questo senso, il limite della situazione annuncia l'*Umgreifende*: "*Die Grenzsituation ankündigt das Umgreifende*".⁹

Il processo conoscitivo si chiarisce così come processo di svelamento, come *a-létheia*, come richiamo alla presenza di ciò che è dato nell'assenza: "*Die Wahrheit erwächst im Offenbarwerden*".¹⁰ Il puro nulla non stimolerebbe la ricerca, una presenza assoluta neppure, perché la coscienza sarebbe pienamente adeguata alla totalità, ma una presenza nascosta, e tuttavia indicata, è certo principio di ricerca. Da qui nascono sapienza e fabrilità, scienza e tecnica. La loro provocazione è un portar-fuori (*heraus-fordern*) dal nascosto, è un condurre alla presenza, è un essere sulla via della verità che stimola il processo desituante, il cammino lungo la via. Percorrendo la via si scopre il senso custodito da quella parola che dice "progresso", qui intesa come progressiva acquisizione della verità. Infatti, scrive Jaspers:

Noi non viviamo immediatamente nell'essere, perciò la verità non è mai un nostro possesso definitivo, noi viviamo nell'essere temporale: la verità è la nostra via.¹¹

A questo punto, se la verità consiste in un superamento della situazione, in uno svelamento che elimina il dato come velo o limitazione della verità, bisognerà evitare che il sistema dei dati, raggiunti dallo svelamento scientifico e tecnico, si compongano, secondo l'espressione di Weber, come una "gabbia d'acciaio"¹² o, secondo l'espressione di Jaspers, come un "guscio (*Gehäuse*)" che blocca l'uomo nella sua situazione, sottraendogli la *libertà di desituarsi* e quindi la possibilità della verità.

Questo è quanto sta accadendo nel nostro tempo, in cui la

scienza e la tecnica, che così profondamente condizionano la situazione dell'uomo, hanno raggiunto livelli così elevati da impegnare tutto il pensiero e tutto il tempo dell'uomo per *adeguarsi alla situazione*. Ogni tentativo di *desituazione* o è ricondotto nella gabbia d'acciaio, e chi lo sperimenta è ricompreso come interlocutore interno al sistema (che giunge persino a offrirgli le modalità di pensare e di esprimersi) o ne è escluso. Dove essere esclusi dal sistema coincide con l'essere esclusi da ogni possibilità di vita, perché non c'è forma che il sistema non abbia fatto sua.

In questo modo la scienza e la tecnica, da forme di verità e di svelamento, si traducono in forme di clausura e di occultamento, da possibilità desituanti a impossibilità a desituarsi. L'esistenza, da possibile (*mögliche Ec-sistenz*) diventa impossibile, perché le condizioni del *sub-sistere* non concedono spazio all'*ec-sistere*. Ne va così dell'essenza dell'uomo, della sua libertà, come possibilità di oltrepassamento della situazione.

Se chiamiamo *razionale* il sistema scientifico e tecnico che oggi ci circonda e, circoscrivendoci, totalmente ci include, ebbene l'uomo oggi si trova di fronte alla *pre-potenza della ragione*, la cui potenza è nella capacità di pre-determinare il pensiero, la parola, l'azione, e persino il modo d'esser uomo. Questi non è più presso di sé, ma la sua essenza è custodita nella "pre" della "pre-potenza" della ragione, che dunque è anche il luogo della vera alienazione. Ogni altra alienazione, infatti, è inclusa nella razionalità del sistema scientifico e tecnico che tutti condiziona, siano servi, siano signori. Ma, avverte Jaspers:

Quando la conoscenza scientifica e tecnica si pone come conoscenza totale, allora si rende possibile una pianificazione totale in cui l'uomo diventa per l'uomo un materiale conformabile e trasformabile secondo i propri scopi. L'uomo dispone dell'essere-uomo. Ma poiché questo presuppone l'abbandono della libertà umana, questa volontà di fare può solo distruggere l'uomo, determinandone la fine. La libertà infatti non si può "produrre". Si possono solo far sorgere o predeterminare le condizioni mediante le quali la libertà può rendersi possibile o impossibile. La libertà proviene da una fonte diversa.¹³

Oggi è proprio questa fonte a correre il massimo pericolo. È l'essenza umana che, situata, può trovarsi nell'impossibilità di desituarsi, a causa della rigidità del sistema che la include.

¹ Eschilo, *Prometeo incatenato*, vv. 443-444, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino 1987. Per un commento dettagliato ai temi del *Prometeo incatenato* in ordine al problema della tecnica, si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, Parte I:

“Simbologia della tecnica: la scena del Caucaso”.

² Eschilo, *Prometeo incatenato*, cit., vv. 447-468.

³ Dante Alighieri, *Inferno*, canto XXVI, vv. 114-120, in *La divina commedia* (1313-1321), Editrice italiana di cultura, Roma 1959.

⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 62, p. 68.

⁵ K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965); tr. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Comunità, Milano 1968, p. 47.

⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*; tr. it. *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, cit., 1975, vol. V, 2, fr. 11 (106), p. 316.

⁷ K. Jaspers, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, cit., p. 50.

⁸ Ivi, p. 47.

⁹ K. Jaspers, *Existenzphilosophie* (1938); tr. it. *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Bari 1995, p. 14.

¹⁰ Id., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 458.

¹¹ Ivi, p. 1.

¹² M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I, p. 321.

¹³ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 17.

Parte undicesima

LA PREPOTENZA DELLA RAGIONE E L'ALIENAZIONE

Un profondo mutamento è avvenuto negli ultimi secoli nel pensiero occidentale. Prima prevaleva una concezione secondo la quale la ragione apparteneva alla natura e regolava le sue manifestazioni. Ciò consentiva di stabilire una gerarchia di tutti gli esseri, in cui erano compresi gli uomini e i suoi fini. Il grado di ragionevolezza di una vita umana dipendeva dalla misura in cui si armonizzava con la totalità. [...] Oggi prevale invece una ragione che si preoccupa esclusivamente del rapporto tra mezzi e fini, dall'idoneità dei procedimenti adottati per raggiungere scopi che si danno per scontati, e che si suppone si spieghino da sé se solo rispondono all'interesse del soggetto per la sua autoconservazione. [...] Ne consegue che, nella maggior parte dei casi, essere ragionevoli significa non essere ostinati, cioè adattarsi alla realtà così com'è. Il

principio dell'adattamento si dà
per scontato.

M. HORKHEIMER, *Eclisse della
ragione* (1947), pp. 11-16.

Il principio della ragione: ciò che è reale è razionale

Ciò che è razionale è reale;
e ciò che è reale è razionale.

G.W.F. HEGEL, *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), p. 15.

Se la ragione rappresenta l'autonomia e la potenza propria dell'uomo, rispetto alla sua impotenza quando a dominare era lo scenario mitico-religioso, oggi questa potenza è soverchiata dalla *prepotenza* della ragione che, resasi autonoma e impersonale, ha inserito l'uomo in rapporti d'esistenza che, costruiti sul modello della scienza, hanno assunto le dimensioni di realtà oggettive e autonome da cui non è possibile desituarsi. La libertà può accordarsi intimamente con la razionalità soltanto se non viene intesa come una libertà *da* questo mondo razionalizzato, ma come una libertà *all'interno* di quella che Weber chiama:

La gabbia d'acciaio che determina con strapotente costrizione, e forse continuerà a determinare, finché non sia stato consumato l'ultimo quintale di carbon fossile, lo stile di vita di ogni individuo, che nasce in quanto ingranaggio.¹

La pre-potenza della ragione non risiede nella sua potenza di razionalizzare *qualcosa*, o qualche *ambito*, che poi diventa dominante fino a estendersi anche agli altri ambiti della vita, ma risiede nel porsi come un *tutto originario*, come un *Umgreifende* intrascendibile che, pre-determinando ogni pensiero, ogni parola, ogni atteggiamento e ogni condotta di vita, diventa l'*éthos* dell'uomo, il suo inoltrepassabile soggiorno. Il "*pre*" della pre-potenza ha quindi un carattere *ontologico*. Come l'essere precede e condiziona l'accadimento

e il senso di ogni ente, e dell'uomo nel suo commercio con l'ente, così l'assentarsi dell'essere, nell'"epoca" occidentale, ha consentito il presentarsi della ragione come quell'*a priori ontologico* da cui ogni senso dipende.

La proposizione hegeliana "Ciò che è razionale è reale; e ciò che è reale è razionale"² rappresenta in un certo senso l'esito della logica dell'Occidente che, partita con Platone dalla negazione della razionalità del dato, è giunta con Hegel al superamento di questa negatività mediante la creazione del dato stesso a opera della ragione.

Questa creazione della ragione diventa particolarmente evidente nella società tecnologica, dove uomini e cose si definiscono in funzione della razionalità del sistema. Questo non deve più contrastare una realtà antagonista, come era per esempio la materia che Platone chiama *mè ón*, perché ogni antagonismo è compreso all'interno del sistema stesso, in cui è definito e risolto. La ragione, infatti, è la verità per gli uomini e per le cose, ossia la condizione per cui uomini e cose diventano ciò che realmente sono.

Nella società pre-tecnologica c'era spazio per diverse concezioni dell'uomo e della natura che consentivano modi differenti di comprendere, di organizzare e di mutare natura e società. Con l'avvento della società tecnologica, rigidamente regolata da criteri scientifici intersoggettivi, e quindi oggettivi e universalmente validi, questo spazio è eliminato, e con esso è eliminata la disequazione tra comprensione del mondo e sua realtà. Il mondo non è più una realtà in sé a cui la ragione si deve adeguare, ma la sua realtà è espressa dalla sua scomposizione e ricomposizione, quindi dalla sua trasformazione messa in opera dalla ragione, che dunque costruisce il mondo e lo fa essere a propria misura.³

Nell'età della tecnica la misura della ragione è quella dell'*efficacia*,⁴ che traduce la domanda metafisica di natura *essenziale*: "Che cos'è?" in domanda pratica di tipo *funzionale*: "A che serve?". Il pensiero non è più impegnato con il *senso* della cosa, ma con il suo *impiego*. Si abbandona così la cura metafisica dell'essere per prendersi cura della sua valenza strumentale.

Meta-fisica diventa la ragione stessa, in quanto *a-priori* che predetermina il mondo *fisico*, anticipando le condizioni e le

direzioni della sua trasformazione, in modo che questo diventi ciò che *deve* essere, ossia ciò che la ragione ha deciso che sia. La ragione sostituisce così l'iperuranio platonico in cui la realtà si dà nella sua verità. Il mondo, come riteneva Platone, è sempre da salvare (*sózein tà phainómena*),⁵ da ricondurre alla verità, ma la misura di questa verità non è più nella trascendenza metafisica, ma nell'immanenza della ragione.

Ponendosi come orizzonte della totalità, come *Umgreifende* intrascendibile, che in base all'*efficienza* conferisce a ogni cosa il suo senso, la ragione traduce nell'insignificanza ogni domanda che la dovesse investire con una richiesta di *senso*. Non essendoci alcuna realtà metafisica a cui la ragione deve render ragione, è improprio, all'interno del sistema della ragione, chiedere il senso della ragione o addirittura denunciarne l'irrazionalità. In questo modo la ragione si pone come lo stesso assoluto. Del resto ciò che è razionale è da essa stessa determinato, e irrazionale è solo ciò che ancora attende di essere razionalizzato, cioè realizzato nel sistema, nella catena efficientistica in cui ogni cosa trova la propria ragione.

In questo processo di universale razionalizzazione che domina tanto l'arte e la scienza quanto la vita giuridica, statale, sociale ed economica, dove tutto si inserisce in un sistema di dipendenza onnilaterale, per cui ogni cosa è definita in un processo di universale "funzionalizzazione", e ognuno è inserito, da un inquadramento inevitabile, nella rispettiva "attività organizzata", non ha senso accusare la razionalità, risultante da tale processo, come qualcosa di *irrazionale* o *senza senso*, perché ogni ragione e ogni senso sono dati dal sistema.

Così, per esempio, giudicare razionale il guadagno conseguito per una vita economicamente sicura, e irrazionale il guadagno "razionalizzato" in senso specifico, cioè in vista del guadagno inteso come fine a se stesso, è improprio, perché non si danno né vita né sicurezza al di fuori del sistema che ha tutto razionalizzato.

Il non-senso che si ritiene implicito in ogni radicale razionalizzazione può emergere solo da giudizi che si rifanno a valori che il sistema o ha superato o sta superando. Ma nella misura in cui i valori sono frutto di valutazioni umane, non ci si può appellare ai valori per destituire di senso il sistema della

ragione che valuta se stessa come supremo valore, e che fa valere tutte le cose in base alla loro corrispondenza al sistema che essa ha posto in essere.

Non si può abbattere il sistema dall'interno, o accusarlo di assenza di senso servendosi dei sensi messi a disposizione del sistema stesso. Per abbattere il sistema occorre *desituarsi*, esprimere la propria libertà come libertà *dal* sistema e non come semplice creatività personale, che al massimo mette capo a un'incalcolabilità dell'agire che, pur sottraendosi ai calcoli della ragione, fa sempre riferimento alla ragione per definirsi.

Non è contestando il sistema permanendovi che lo si destituisce, e neppure ritirandosi superbamente dopo averne denunciato il non-senso. Per abbattere il sistema della ragione occorre mettere in moto un pensiero che non sia il pensiero del calcolo razionale, e che soprattutto abbia effettivamente qualcosa da pensare che non sia già pensato dalla ragione. Ma oggi si dà questa possibilità? Esiste un impensato da pensare? In assenza del suo rinvenimento, all'uomo non resta che affidare se stesso e le sue cose ai calcoli promossi dalla ragione.

Tanto più l'uomo si propone dei *valori* da realizzare in apparente antagonismo al sistema della ragione, tanto più integralmente si inserisce nel metodo della ragione che, nel promuovere le categorie di *fine* e di *mezzo*, traduce i valori in fini, e i fini in cause efficienti di quel processo efficientistico in cui ripone il proprio senso. Infatti non è stata posta dal sistema quell'*identificazione tra razionalità e libertà* dell'agire, per cui noi ci sentiamo *liberi* proprio in quelle azioni che siamo coscienti di aver compiuto *razionalmente*, cioè senza una costrizione fisica o psichica, e con le quali perseguiamo un *fine* di cui siamo consapevoli, servendoci dei *mezzi* da noi ritenuti più adeguati a esso? E non è irrazionale, e quindi non-umano, un comportamento differente?⁶

Se le cose stanno così non è forse opera dell'uomo l'identificazione della propria essenza con il sistema razionale che lo include? Non è forse questa la meta designata dall'antica definizione dell'uomo come "animale razionale"? Mai come nel nostro tempo la definizione è stata così appropriata. Eppure l'uomo si dimostra insofferente, quasi volesse uscire da sé, dalla sua essenza per porsi al di fuori

come *ec-sistentia*. Questa possibilità non va trascurata, forse custodisce la possibilità di pensare a un impensato capace di smantellare il sistema.⁷ Ma per questo occorre un'altra logica. E se la logica appartiene al sistema della ragione, ciò che ora si richiede è, secondo la parola di Jaspers, una "alogica razionale (*vernünftige Alogik*)", il cui intento è di promuovere l'essenza dell'uomo rimuovendolo dalla razionalità del sistema. Infatti, scrive Jaspers:

Mentre il *pensiero logico* dispone di una reale *potenza*, in primo luogo per la sua identità e universale accettazione da parte di tutti gli esseri intelligenti, e in secondo luogo per la sua capacità di conoscere e dominare la realtà delle cose, il *pensiero alogico* sembra caratterizzato da una sostanziale *impotenza*, in quanto vuol pensare l'impensabile. Ma nonostante la sua impotenza questo pensiero appartiene all'intima forza dell'uomo che, silenziosamente, si dispone alla verità quando rinuncia ai metodi del pensiero logico che, con determinati mezzi, si volge a determinati scopi.⁸

Ma come può l'*impotenza* sopraffare la *prepotenza*? Come può l'uomo "*disporsi* alla verità" se la sua situazione storica è quella di *essere disposto* in quella verità che è l'ordine predisposto dalla ragione? Se oggi l'uomo è in grado di riconoscere se stesso solo nell'*ordine* del sistema, se affida la sua identità alla sua professionalità che lo inserisce anima e corpo nelle relazioni ordinate del sistema, al punto che si smarrisce se quest'ordine per un attimo vacilla, e si disorienta se è sradicato dall'assoluto adeguamento a quest'ordine, che cosa può contrapporre a questo ingranaggio per evitare che almeno un residuo della sua umanità si assoggetti alla razionalità del sistema? Che tipo di libertà è richiesta per affrancarsi? E che tipo di realtà si trova fuori dal sistema che, razionalizzando la totalità del reale, l'ha sganciata da quei valori che la regolavano nelle epoche precedenti, riducendola a sobria e arida oggettività?

Per rispondere a queste domande bisogna ricreare un linguaggio. Quello a disposizione, infatti, è così fortemente condizionato dalla razionalità del sistema che non sa più nominare la cosa per quello che è, ma solo per quello a cui serve. Imprigionato da questo linguaggio, il pensiero non sa esprimersi se non in termini efficientistici che gli consentono di *calcolare*, non già di *pensare*. Senza linguaggio e senza pensiero, il nostro, come dice Heidegger, è "tempo di carenza

(*dürftige Zeit*”),⁹ nonostante l'apparente pienezza prodotta dall'efficienza del sistema che non concede spazi vuoti, né tempi liberi.

Da questi spazi e da questi tempi, che la razionalità del sistema chiama “tempi morti”, può forse nascere ciò che dissolverà il sistema. Ma per questo sono necessari uomini non funzionari, pensieri non calcoli, parole che siano comunicazione non denominazione o definizione. Ma soprattutto è necessario che il sistema, ordinato dalla ragione intersoggettiva, cessi di essere il dato di fatto intrascendibile *da* cui prende le mosse il pensiero, e diventi un problema *su* cui il pensiero insiste. Solo in questo caso l'uomo, originario depositario del pensiero, può prendere il sopravvento sulla prepotenza del sistema che, di giorno in giorno, gli impone le cose da pensare e i termini in cui le deve pensare.

La rivoluzione è affare del pensiero. Se l'Occidente fino a oggi l'ha conosciuta nei mutamenti dei rapporti di proprietà, ebbene la prima cosa di cui l'uomo deve ritornare in possesso è la possibilità di pensare, attualmente alienata nell'anonimato dell'intersoggettività della ragione, o, se si preferisce, nei coordinatori dell'efficienza del sistema. Ogni altra rivoluzione che si limiti a trasferire il possesso delle cose opera all'interno del sistema, che proprio in questo possesso si riconosce, e che, pur di mantenersi, è disposto anche a cambiare i possessori. La sua logica, infatti, è logica di dominio e di controllo affinché nessuno sfugga a questo dominio.

¹ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I, p. 32.

² G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15.

³ Questo motivo trova il suo adeguato svolgimento in U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 54: “Il totalitarismo della tecnica e l'implosione del senso”.

⁴ Ivi, capitolo 38: “La verità come efficacia”.

⁵ Si veda a questo proposito il saggio di G. Bontadini, *Sózein tà phainómena. A Emanuele Severino* (1964), in *Conversazioni di metafisica* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995, vol. II, pp. 136-166.

⁶ Per un approfondimento di questo tema si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 50: “La libertà come dissimulata schiavitù”.

⁷ Cfr. Parte I: “L'impensato da pensare”.

⁸ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (1935); tr. it. *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971, p. 134.

⁹ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1944); tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 57. Recita il testo di Heidegger. "Il nostro è tempo di carenza, perché esso si trova in una doppia mancanza e in un doppio non: nel 'non più' degli dèi fuggiti e nel 'non ancora' degli dèi venienti".

61.

La logica della ragione: controllo e dominio

La logica vale solo per le *verità fittizie create da noi*. Essa, infatti, è il tentativo di comprendere il mondo vero secondo uno schema dell'essere *posto da noi*, o, più esattamente, di renderlo da noi formulabile e calcolabile.

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 9 (97), p. 48.

L'intero apparato della conoscenza è un apparato per astrarre e semplificare – non orientato verso la conoscenza, ma verso il *dominio* delle cose.

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1884*, fr. 26 (61), p. 149.

Il controllo e il dominio appartengono all'essenza della logica che è nata in Grecia proprio per determinare e definire, quindi per controllare e dominare ciò che, annunciandosi, si sottraeva a ogni controllo e a ogni dominio perché *ápeiron*, indeterminato e indefinito. La connessione tra *concetto* e *controllo* è particolarmente evidente in Platone e in Aristotele. Per il primo con il concetto universale il pensiero è in grado di controllare i casi particolari, per il secondo la conoscenza delle cause prime, in quanto conoscenza dell'universale, è la più efficace e sicura delle conoscenze, perché disporre delle cause significa disporre dei loro effetti. Scrive infatti Aristotele:

Conoscibili in massimo grado sono i primi principi e le cause. Infatti mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette. [...] È chiaro dunque che occorre acquistare la scienza delle cause prime: infatti, diciamo di conoscere una cosa, quando riteniamo di conoscerne la causa prima.¹

La funzione strumentale della logica non sfugge ad Aristotele e alla filosofia successiva che denomina *Organon*, ossia “canone”, “strumento”, l’insieme delle regole logiche che consentono di controllare e calcolare il reale, di raggiungere l’armonia mentale, di eliminare le contraddizioni che l’apparenza del reale di volta in volta sembra manifestare. Sotto il controllo della *logica formale* si costruisce un ordine universalmente valido di pensiero, neutrale per quanto riguarda il contenuto materiale. I concetti, definiti dal principio di identità e dal principio di non contraddizione, diventano strumenti di predicazione e di controllo di quella molteplicità che, senza l’unificazione concettuale, resterebbe irrelata e incomprensibile.

Nell’unificare, nell’assumere, nel comprendere, la logica rivela la sua funzione di *controllo* e di *dominio* della realtà, che nell’apparenza si offre irrelata, contraddittoria e quindi incomprensibile. In questo modo la logica formale diventa il primo passo di quella lunga strada che conduce al pensiero scientifico.

Molto tempo prima che la ragione scientifica, e poi tecnologica, si ponesse come unico soggetto di controllo e di calcolo della totalità del reale, l’intelletto fu messo in grado di accogliere la totalità del reale in generalizzazioni astratte e ordinabili in un sistema privo di contraddizioni o con contraddizioni suscettibili di riduzione. Si distinse la dimensione universale, calcolabile, oggettiva, da quella particolare, incalcolabile, soggettiva. Si elevò la prima al rango di *ciò che si impone (epistème)* e si relegò la seconda nell’ambito diminuito dell’apparenza ingannevole (*dóxa*).

La successiva *logica scientifica*, per quanto si differenzi dall’antica logica formale, non ne contraddice l’intento che è quello di controllare e dominare il reale. Per questo rimuove dall’ordine logico le cause finali che sono incontrollabili, traduce le qualità in quantità che si lasciano calcolare e misurare, elimina la tensione tra “essere” e “dover-essere”,

che potrebbe sovvertire l'universo dato dal pensiero scientifico che vuol essere oggettivo e universalmente valido. La verità non è più, come in Platone "bella e buona (*kalokagathós*)", ma semplicemente "esatta", cioè ottenuta (*ex-acta*) dalle anticipazioni matematiche, che non attendono l'accadimento del reale, ma pongono le condizioni del suo accadimento. Anche la riduzione degli attributi della verità avviene in vista di un più efficace controllo e dominio.

Ma sia la logica formale, sia la logica scientifica non soddisfano compiutamente la pre-potenza della ragione, perché nell'universalità della loro astrazione e generalizzazione lasciano fuori il contenuto concreto e soprattutto la loro negazione. Hegel scorge nella filosofia critica del suo tempo l'"angoscia dell'oggetto (*Angst vor dem Objekt*)" e chiede che un pensiero genuinamente scientifico superi questa forma di paura e includa "il logico e il razionale puro (*das Logische und das rein Vernünftige*)".² Solo così la ragione può adeguarsi perfettamente al reale e il reale al razionale.

Nasce la *logica dialettica* come sintesi di contrari, come razionalità della contraddizione, come composizione delle forze, delle tendenze e degli elementi opposti che costituiscono il reale. La logica dialettica definisce il movimento delle cose da ciò che non sono a ciò che sono. Suo oggetto non è la forma astratta e generale del pensiero che lascia fuori di sé la concretezza del contenuto, né i dati dell'esperienza immediata che, arrestandosi all'apparenza dei fatti, tralascia i fattori che li determinano.

La ragione dialettica comprende il mondo come un universo *storico*, dove i fatti sono il prodotto della propria potenza e dove le tensioni tra essere e dover-essere, tra giustizia e ingiustizia, tra razionale e irrazionale sono parti integranti del medesimo universo in cui si affrontano le forze presenti e le capacità potenziali. In questo modo il dover essere è, l'ingiusto è anche giusto, l'irrazionale è anche razionale, perché ospitato nell'universo presieduto dalla ragione, e da questa "astutamente" utilizzato per il conseguimento dei propri fini. Per questo i servi sono capaci di spodestare i signori collaborando con loro, e i signori sono capaci di migliorare le condizioni di vita dei servi accrescendo al tempo stesso

l'intensità dello sfruttamento.³

Nella realtà sociale presieduta dalla ragione dialettica la base del dominio non si esprime più nella dipendenza *personale* dello schiavo dal padrone, del servo dal signore del feudo, del feudatario dal donatore del feudo, ma servo e signore dipendono dall'*ordine oggettivo delle cose*, di volta in volta espresso dalle leggi economiche, dalle leggi di mercato, di produzione, di consumo che l'efficienza razionale del sistema determina e controlla. La maggiore razionalità si rivela nel fatto che lo sfruttamento sempre più efficace delle risorse materiali e mentali si accompagna alla distribuzione su scala sempre più ampia dei benefici tratti da tale sfruttamento. Il limite è nel progressivo asservimento dell'uomo da parte della razionalità dell'apparato, che minaccia la vita di coloro che costruiscono e usano l'apparato stesso.

A questo circolo, che se non depotenzia ancora la vita senz'altro depotenzia, o ha già in parte depotenziato, l'essenza dell'uomo, non è possibile sottrarsi appellandosi a una *logica dei valori*, perché la ragione che si è affermata proprio in quanto ha matematizzato, oggettivato, quantificato la natura, dopo averla sottratta alle cause finali, e dopo aver separato il reale dall'ideale, la verità dal bene, la scienza dall'etica, rimane sorda ai valori che si vogliono affermare al di fuori o al di sopra della sua razionalità. Ciò che a essi la ragione riconosce è, al massimo, un'astratta e innocua validità, che, non essendo peraltro verificabile, non è neppure realmente oggettiva. I valori possono avere una loro dignità morale e spirituale, ma, non essendo per definizione reali, contano di meno delle strutture della realtà. Più sono al di sopra più sono inefficaci. Qui Nietzsche è stato chiarissimo, e Heidegger, commentando i numerosi passi in cui Nietzsche va alla ricerca dell'origine dei valori, scrive:

Per Nietzsche. "Il punto di vista del 'valore' è il punto di vista delle condizioni di conservazione e di accrescimento per formazioni complesse, la cui vita ha una relativa durata entro il divenire. [...] 'Valore' è essenzialmente il punto di vista per il rafforzamento o l'indebolimento di questi centri di dominio" (*La volontà di potenza*, Af. 715).

Poiché Nietzsche intende il valore come il punto di vista condizionante la conservazione e l'accrescimento della vita nel divenire come volontà di potenza, la volontà di potenza si rivela come ciò che pone questi punti

di vista. È la volontà di potenza a giudicare secondo valori, per cui essa è il fondamento della necessità della posizione dei valori e l'origine della possibilità della valutazione per valori. Per questo Nietzsche afferma: "I valori e il loro mutamento sono proporzionali all'accrescimento di potenza di coloro che li pongono" (*La volontà di potenza*, Af. 14). Dal che risulta chiaro che i valori sono posti dalla stessa volontà di potenza, quali condizioni di se stessa. Solo quando la volontà di potenza si presenta come il tratto fondamentale di ogni reale, cioè si fa vera, e viene concepita come la realtà di ogni reale, si chiarisce quale sia la sorgente dei valori e in virtù di che ogni valutazione di valore trovi fondamento e guida. Il principio della posizione dei valori è ormai identificato.⁴

Se la Bontà, la Bellezza, la Pace, la Giustizia non derivano da condizioni scientifico-razionali, non possono pretendere quell'universale validità che è propria della ragione scientifica e quindi non possono essere realizzati su scala universale. Il loro carattere non scientifico indebolisce fatalmente la loro opposizione alla realtà scientificamente razionalizzata, per cui diventano meri ideali, ospitati dalla razionalità del sistema per la loro innocuità o per la coesione sociale che determinano e che può essere adeguatamente, cioè razionalmente, sfruttata. Qui torna il monito di Nietzsche: "Dove voi vedete cose ideali, io vedo cose umane, ah! troppo umane".⁵

Non a caso noi viviamo e moriamo in modo razionale e produttivo, sappiamo che la distruzione è il prezzo del progresso, così come la morte è il prezzo della vita, il consumo il prezzo della produzione, la rinuncia e la fatica il prezzo del piacere e della gioia. Sappiamo che le alternative sono utopiche, perché questo circolo è la regola del funzionamento del sistema, è l'essenza della sua razionalità.

A questa non ci si può sottrarre con la *logica negativa del rifiuto*, perché la razionalità del sistema, con il suo procedimento dialettico, è in grado di positivizzare il negativo, di tradurre il proprio negatore in elemento che attiva il sistema. Il costituirsi del negatore del sistema incrementa la struttura difensiva del sistema stesso, e siccome la negazione è un dato permanente, lo strutturarsi del sistema secondo le necessità della propria difesa non è una situazione di emergenza, ma un normale stato di cose. Infine, siccome la negazione non si attenua in tempo di pace non meno che in tempo di guerra, la negazione del sistema viene "razionalmente" inserita nel sistema come forza coesiva.

Con lo spettro sempre incombente della propria negazione, il sistema giustifica razionalmente quei fatti e quegli episodi che, presi nel loro isolamento, potrebbero apparire irrazionali o addirittura folli. La razionalità compone sempre distruzione e produzione e, se deve giocare in perdita, rende la perdita razionale, mettendo a confronto la perdita reale con quella possibile.

Così, la razionalità di una mobilitazione generale è, oltre che nella presenza del nemico, anche nelle possibilità di investimento e di occupazione che si offrono all'industria; la razionalità di una piccola guerra condotta lontano dal proprio paese è nell'evitare la grande guerra che coinvolgerebbe il proprio paese. E così, includendo l'*in sé* negativo nel *per sé* che tutto positivizza, la razionalità del sistema non lascia spazio al costituirsi della negazione, che è poi il costituirsi della liberazione.

La prepotenza della ragione concede libertà e liberazione, ma sempre *entro* il sistema da essa controllato, perché il costituirsi della liberazione *fuori dal* sistema equivarrebbe alla proclamazione della propria fine. Amleto che interroga con alternative, per le quali la logica a disposizione non è di alcuna utilità, ed Edipo che intravede la soluzione di quei problemi che per gli altri abitanti della città sono enigmi, vengono immediatamente sottoposti a cure psicoanalitiche che, dissolvendo le immagini della trascendenza, reinseriscono i pazienti nella razionalità onnipresente della realtà quotidiana, da cui, per "malattia mentale" o per "nevrosi", si erano momentaneamente allontanati, inseguendo quei pensieri metafisici che non si lasciano tradurre in alcun "linguaggio appropriato", perché non rispettano la "grammatica" e la "sintassi" della ragione scientifica.⁶ Tali sono, per esempio, i pensieri che si rivolgono all'essere, e che nessuna "logica" è in grado di comprendere. Da ciò segue, scrive Carnap:

L'impossibilità di ogni metafisica che tenta di trarre inferenze dall'esperienza a qualcosa di trascendente, che sta al di là dell'esperienza e che non è sperimentabile, come la "cosa in sé" dietro le cose dell'esperienza, l'"Assoluto" dietro la totalità del relativo, l'"essenza" e il "significato" degli eventi dietro gli eventi stessi. Poiché non si può mai rigorosamente inferire dall'esperienza al trascendente, le inferenze metafisiche necessariamente trascurano passaggi essenziali. È da ciò che deriva la parvenza di trascendenza. Si introducono concetti

che sono irriducibili sia al dato, sia a ciò che è fisico. Sono pertanto concetti puramente illusori che vanno rigettati dal punto di vista epistemologico, come pure da quello scientifico. Sono parole senza senso, qualunque sia il grado in cui sono santificate dalla tradizione o impregnate di sentimento.⁷

E così, alleandosi con la prepotenza della ragione, anche la *filosofia*, nella sua edizione neopositivista, ne difende l'ordine, proibendo la ricerca dell'Assoluto dietro la totalità del relativo, e del significato degli eventi dietro gli eventi. In questo modo i concetti capaci di recare i più gravi turbamenti alla razionalità del sistema vengono eliminati, per il semplice fatto che è impossibile darne una descrizione adeguata con gli strumenti offerti dalla logica della ragione. Strutturandosi come epistemologia e come teoria della scienza, anche la filosofia concorre a fornire la giustificazione metodologica richiesta per svuotare di senso l'attività del pensiero, e per negare la possibilità di pervenire a significati trascendenti la ragione scientifica.

In questo modo la filosofia si pone come il riscontro intellettuale del comportamento socialmente richiesto, anzi, come *pragmatismo*, concorre al suo consolidamento, coordinando idee e scopi con quelli che il sistema dominante esige, respingendo quelli che con esso non sono conciliabili. Lo stesso Marcuse, che pure non è pragmatista, e che denuncia il pensiero "a una dimensione", non esita a tradurre nell'insignificanza il problema heideggeriano dell'essere, in base a motivazioni di tipo efficientistico. Scrive infatti Marcuse:

Per evitare un malinteso: io non credo che la *Frage nach dem Sein* (La questione dell'essere) e questioni simili abbiano e debbano avere un interesse esistenziale. Ciò che era significativo alle origini del pensiero filosofico, può ben essere diventato insignificante alla fine, e non è detto che la perdita di significato sia dovuta all'incapacità di pensare. La storia dell'umanità ha dato risposte definite alla "questione dell'essere", e le ha date in termini molto concreti che si sono dimostrati *efficaci*.⁸

A questo punto perché lamentarsi dell'efficacia e dell'efficienza del sistema monolitico, abitato solo da uomini "a una dimensione", che Marcuse denuncia?

¹ Aristotele, *Metafisica*, Libro I, 982 b-983 a.

² G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816); tr. it. *Scienza della*

logica, Laterza, Bari 1974, vol. I, p. 31.

³ Id., *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I: "Indipendenza e dipendenza dell'autocoscienza: signoria e servitù", pp. 153-164.

⁴ M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 211-212. Le citazioni di Nietzsche, che Heidegger trae da *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werte* (1906); tr. it. *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Bompiani, Milano 1992, hanno le seguenti corrispondenze: l'aforisma 715 corrisponde al fr. 11 (73), p. 247, mentre l'aforisma 14 corrisponde al fr. 9 (39), p. 15 di F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*; tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1971, vol. VIII, 2.

⁵ F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888); tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3, p. 331.

⁶ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psiche e technè. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 53, § 6: "L'esposizione dell'anima".

⁷ R. Carnap, *Die alte und die neue Logik* (1930); tr. it. *La vecchia logica e la nuova*, in *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia 1964, p. 26.

⁸ H. Marcuse, *One-Dimensional Man* (1964); tr. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967, p. 151.

L'etica della ragione: efficientismo e conformismo

Il peso della realtà sociale odierna sulla vita dell'uomo medio è tale che ormai predomina il tipo "conformista". Dal momento in cui nasce, l'individuo si sente continuamente ripetere una lezione: c'è un solo modo di farsi strada nel mondo, e cioè rinunciare alla speranza di realizzare pienamente se stesso. Il successo si consegue solo attraverso l'*imitazione*. [...] Riecheggiando, imitando, copiando coloro che lo circondano, adattandosi a tutto [...] l'individuo riesce a sopravvivere. Deve dunque la salvezza al più antico espediente biologico di sopravvivenza, il *mimetismo*.

M. HORKHEIMER, *Eclisse della ragione* (1947), pp. 123-124.

Se la logica della ragione, includendo la propria negazione, elimina le contraddizioni e le ansie che di solito sono a essa connesse, l'etica della ragione tende a estinguere i complessi di colpa, traducendo i concetti di bene e di male in quelli di efficienza e inefficienza. Alla "coscienza infelice" della *Fenomenologia dello Spirito*¹ hegeliana subentra la "coscienza felice" che, nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*,² assiste all'ordinato dispiegarsi del principio che tutto coerentizza

secondo necessità. Infatti, dove “ciò che è reale è razionale”,³ non c'è posto per la colpa. La generale “necessità delle cose” è l'alibi che il sistema offre ai suoi membri perché assolvano la loro coscienza, e così la razionalità dell'apparato assume il ruolo di *agente morale*.

Un uomo è capace di premere il tasto che annienta centinaia di migliaia di persone e poi dichiarare di non sentirsi oppresso da alcun senso di colpa, perché il suo compito non era di natura “morale”, ma semplicemente “tecnico”, si trattava di impiegare dei mezzi per dei fini che erano stati pre-decisi alle sue spalle.⁴ Chi sta alle spalle, a sua volta, si ritiene esente da ogni colpa morale perché il suo comando era dettato dalla “necessità delle cose” e, non eseguito, avrebbe determinato mali ben più gravi. Nella “necessità delle cose” si placano vincitori e vinti e quanti li stanno a guardare. Il senso di questa necessità non ha bisogno di essere illustrato perché “è nella logica delle cose”, il non-senso di questa logica diventa il senso comune da tutti accolto. E come potrebbe essere altrimenti se il pensiero è stato ridotto a *strumento* operativo in vista dell'efficienza del sistema?

Questa trasformazione dell'essenza del pensiero risale alle origini della scienza moderna interessata non alla verità delle cose, ma alla loro verificabilità, per cui il pensiero si vede trattenuto nel breve tragitto che va dalle ipotesi ai fatti osservati a convalida delle ipotesi. Il suo compito non è più critico ma esecutivo, non è più ricerca di senso, ma di risultati in grado di convalidare le ipotesi che li hanno anticipati. E come il paranoico fa prima accadere i fatti e poi, con aria di trionfo, mostra che le sue idee di persecuzione corrispondono ai fatti, così il pensiero, strumentalizzato alla costruzione di un sistema coerente che possa corrispondere alla realtà, produce la realtà e poi ne scopre la coerenza con il sistema che l'ha anticipato.

Nella produzione del reale si possono commettere errori che pregiudicano la funzionalità del sistema, ma non si può mai aver torto o essere colpevoli, perché la razionalità scientifica che presiede il sistema non dice ciò che si deve o non si deve fare, ma ciò che con i mezzi a disposizione si può o non si può raggiungere. Nella migliore conoscenza dei mezzi si risolve ogni possibile espressione del pensiero, chiamato dal sistema a

collaborare a tutti i livelli alla propria efficienza e funzionalità.

In questo quadro di natura rigidamente ideologica la libertà è nella scelta dei mezzi più idonei per il conseguimento dei fini preposti. Quanto più liberamente l'uomo considera e calcola ciò che è necessario (i mezzi) per raggiungere qualcosa (un fine), tanto più *razionale* sarà il suo agire, e di conseguenza tanto più *comprensibile* il suo comportamento. Nella libertà di vincolarsi ai mezzi di volta in volta dati per il conseguimento di determinati fini, o nella libertà di rinunciare ai fini in mancanza dei mezzi, si raccoglie e si esprime la *responsabilità* dell'agire umano.⁵

E come il pensiero è costretto nel breve intervallo che va dalle ipotesi ai fatti, chiamati a verificare le ipotesi, così la libertà è costretta nel breve intervallo che si costituisce tra i mezzi e i fini, senza riuscire a porsi come libertà dagli uni e dagli altri. Mezzi e fini sono nelle mani del sistema che li sottopone alla libera elezione dell'individuo, il quale, operando la sua scelta, non li abolisce, ma si inserisce nella catena efficientistica e produttiva che consente all'individuo di conseguire i fini scelti e al sistema di controllare l'individuo.

Il controllo avviene predisponendo una serie di bisogni da soddisfare mediante una catena di mezzi adeguatamente predisposta. Inserendosi, l'individuo ha la sensazione della libertà come *libertà dal bisogno*, e di conseguenza accetta il sistema che gli fornisce i mezzi per questa liberazione. In presenza di un livello di vita via via più elevato, il non conformarsi al sistema sembra essere del tutto *irrazionale*, tanto più quando la cosa comporta tangibili svantaggi in ordine alla soddisfazione dei bisogni. Il sistema, dal canto suo, manipolando i bisogni in vista dei suoi interessi costituiti, concilia l'esigenza di libertà dell'individuo con i suoi obiettivi efficientisti.⁶

Ancora una volta si ripropone quella conciliazione degli opposti in cui il sistema esprime la propria razionalità. Per sradicarla, gli individui dovrebbero esprimere dei bisogni non previsti dalla struttura del sistema, come per esempio una libertà economica come liberazione *dall'economia* gestita da potentati che agiscono alle spalle dell'individuo, una libertà politica come liberazione *da* una politica su cui l'individuo non ha alcun controllo effettivo, una libertà intellettuale come

liberazione *dall'*opinione pubblica mediante la restaurazione del pensiero individuale.

Ma finché i bisogni che prevalgono sono quelli di rilassarsi, di divertirsi, di comportarsi e di consumare in accordo con gli annunci pubblicitari, di amare e di odiare come tutti amano e odiano, allora la libertà non ha alcuna possibilità di liberare dal sistema, al contrario diventa essa stessa strumento efficace della sua efficienza e stabilità. Analogamente la ragione individuale non svolge più un adeguato controllo critico, perché impegnata a conformarsi alla ragione sociale e al conseguimento di quei beni che la società considera distintivi nella stratificazione sociale.

Identificandosi con gli oggetti conseguiti, il soggetto, che alla ragione sociale ha già sacrificato pensiero e libertà, porta a compimento la propria alienazione giudicando "irrazionale" qualsiasi atteggiamento difforme dalle leggi della *sua* società. In questo processo, che non è di adattamento, ma di *mimesi*, nasce e si sviluppa l'*etica del conformismo*, che consente alla razionalità del sistema di completare quel processo di controllo degli individui iniziato con la creazione e la manipolazione dei bisogni da soddisfare.

Per conformismo si deve intendere l'adeguamento della propria vita alla vita del sistema, e questo per l'impossibilità "tecnica" di essere autonomi, di decidere personalmente della propria vita, prescindendo da quella trama di relazioni in cui la razionalità del sistema ha inserito l'individuo. La socializzazione di massa comincia tra le quattro mura di casa, dove l'intervento dei *media* cattura la disponibilità degli individui, in modo che questi uniformino il loro modo di pensare e di comportarsi alle finalità che il sistema si propone. Nella mancanza della difesa della vita privata è rintracciabile la prima impossibilità tecnica a esprimere un pensiero e una volontà che non sia il pensiero e la volontà di tutti. E come può una società, incapace di proteggere la sfera privata dell'individuo, asserire legittimamente di rispettare l'individuo e di essere una società libera?

È ovvio che una società viene definita "libera" dal rispetto di ben altre fondamentali condizioni, oltre che dall'autonomia della sfera privata, eppure l'assenza di quest'ultima vizia anche le maggiori istituzioni della libertà economica e politica,

negando la libertà nella sua nascosta radice, che è quella del pensiero autonomo e non condizionato dalla dittatura del Si impersonale (*Man*), a proposito del quale Heidegger scrive:

Nell'uso dei mezzi di trasporto o di comunicazione pubblica, dei servizi di informazione (i giornali), ognuno è come l'altro. Un siffatto esser-assieme dissolve completamente il singolo Esserci nel modo di essere degli altri, sicché gli altri dileguano ancora di più nella loro diversità e determinatezza. In questa irrilevanza e impersonalità il Si (*Man*) esercita la sua autentica dittatura. Ce la spassiamo e ci divertiamo come ce la si spassa e ci si diverte; leggiamo, vediamo e giudichiamo di letteratura e di arte come si vede e si giudica. Ci teniamo lontani anche dalla "gran massa" come ci si tiene lontani, troviamo rivoltante ciò che si trova rivoltante. Il Si, che non è alcun Esserci determinato, ma tutti (non però come somma), prescrive il modo di essere della quotidianità.⁷

L'impersonalità del Si opera un livellamento di tutte le possibilità di essere, di pensare, di volere, e quindi facilita alla razionalità del sistema il proprio compito di controllo. Ciò che si lascia prevedere, infatti, si lascia anche più facilmente controllare. Livellando le esperienze e le aspirazioni, il sistema è in grado di compiere la sua opera di repressione, senza l'impiego di strumenti brutali che potrebbero determinare la sua distruzione. Non solo, ma avendo già anticipato l'ambito di ogni possibile decisione, il Si sottrae ai singoli il peso della loro responsabilità, e gratificandoli dei mezzi necessari per portare a compimento le decisioni da loro prese, si rende gradito a essi e così approfondisce il suo radicato dominio.⁸

Dal dominio del Si, e quindi dal sistema che tramite il Si domina e reprime, ci si può liberare solo con "de-cisione (*Entscheidung*)" che, come vuole l'etimo, dice "taglio", "separazione" dal Si, dove tutto è già deciso e dove nessuno è libero se non di fare ciò che tutti fanno. Ma perché la decisione accada è necessario che l'uomo sia raggiunto da una voce che non sia la "chiacchiera", la "curiosità", l'"equivoco", di cui si sostanzia il discorso quotidiano, ma, come dice Heidegger, dalla "chiamata", perché:

La chiamata non racconta storie e chiama senza strepito di voce. Essa chiama nel modo spaesato del tacere. E ciò appunto perché la voce della chiamata non giunge al richiamato mescolata alle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo sottrae invece a esse richiamandolo al silenzio del poter essere esistente.⁹

Nel silenzio c'è la possibilità di avvertire la propria colpa che consiste nel "non padroneggiare la propria esistenza".¹⁰ Nella coscienza di questa colpa, che non è morale ma esistenziale, in quanto rinuncia alla propria *ec-sistentia*, si dà la possibilità del riscatto, come possibilità di de-situarsi dalla situazione occupata nell'ambito della razionalità del sistema. Infatti, se "de-cidersi" vuol dire "separarsi" da quel paesaggio dominato dal Sì, *de-cidersi* è *de-situarsi*, è disporsi, rispetto al sistema, come estranei, come "spaesati". Nell'esser-spaesato l'uomo custodisce la sua essenza e le possibilità autentiche della sua libertà.

¹ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963, vol. I: "La coscienza infelice", pp. 174-190.

² Id., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817); tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981-2000, vol. I, Terza sezione della logica: "La dottrina del concetto".

³ Id., *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 115.

⁴ Sulla traduzione dei problemi "moralì" in problemi "tecnici", si veda G. Anders, *Hiroshima ist überall* (1958); tr. it. parziale *Essere o non essere*, *Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961, e *Wir Eichmannsöhne* (1964); tr. it. *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995.

⁵ Per un approfondimento di questo tema si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica".

⁶ Sul problema della libertà nell'età della tecnica rinvio a U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 50: "La libertà come dissimulata schiavitù".

⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, pp. 215-216.

⁸ Per questo passaggio che conduce l'uomo dalla sua alienazione nell'apparato alla sua identificazione con l'apparato si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, cit., capitolo 41, § 3: "Dall'alienazione nei sistemi pre-tecnologici all'identificazione con il sistema tecnologico".

⁹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 412.

¹⁰ Ivi, p. 421.

La parola della ragione: il linguaggio funzionale

Il linguaggio persegue lo scopo di rendere presente l'assente. Naturalmente il linguaggio ha ereditato questo rapporto con l'assente dall'atto del mostrare: *dico* – dal greco *deiknumi* (indicare, mostrare, far vedere) –. [...] Oggi la funzione del linguaggio consiste nell'amputare la libertà del destinatario, nell'indirizzarlo, nello stabilire, per mezzo del predicato, il punto di vista da cui deve prendere in considerazione l'assente, e nel fornire al tempo stesso questo punto di vista come prodotto finito.

G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale* (1956), pp. 155, 161.

Nel paesaggio presieduto dall'impersonalità del Si (*Man*) la parola non è più pensata, ma semplicemente impiegata; il suo impiego è funzionale: serve per indicare i mezzi in funzione dei fini. Costretta nell'ambito circoscritto del pensiero strumentale chiamato a convalidare le ipotesi, anche la parola ne segue il destino e diventa ripetizione tautologica, definizione ricorrente, dettato ipnotico, che trova la propria giustificazione e il proprio significato nel "come si suol dire". Ricorrendo come

enunciati autovalidantisi, le parole riempiono il vuoto creato dall'assenza di pensiero.

Il linguaggio poetico e quello filosofico, che parlano di ciò che abitualmente non è visto, toccato e udito, sono screditati, perché impiegano parole che non si lasciano controllare dall'analisi logica e si riferiscono a problemi che non si lasciano verificare dall'analisi empirica. Come infatti scrive Reichenbach:

Sembra che una delle tentazioni più irresistibili per i filosofi sia quella di risolvere problemi superiori alle loro capacità intellettuali, suggerendo metafore in luogo di enunciati esplicativi. Da ciò risulta che le dottrine filosofiche più oscure sono dovute all'interferenza di motivi *extralogici* nei processi di pensiero, e che il legittimo desiderio di spiegazioni generali viene a volte appagato con metafore pseudoesplicative. Tale intrusione della poesia nel sapere è determinata da un vagheggiamento di mondi fantastici più intenso della stessa ansia di verità, ossia, da un fattore non logico, connesso con esigenze mentali estranee alla pura analisi.¹

In questo modo la scienza, e la pura analisi che ne controlla il linguaggio, rendono un ottimo servizio alla prepotenza della ragione, vanificando sul nascere ogni parola che si riferisce a sensi e a significati assenti dal sistema e quindi potenzialmente sovversivi. Dare un nome alle cose assenti significa infatti spezzare la magia diffusa da quelle presenti, significa far entrare un ordine differente entro l'ordine stabilito. Contro "il lavoro che fa vivere in noi ciò che non esiste", come scrive Paul Valéry,² si mobilita tutto il sistema con i suoi strumenti di censura, che vanno dal divieto più grossolano alla più elegante mobilitazione dei *media* che, coordinando tra loro i mezzi di espressione e quindi le possibilità di comprensione, rendono la comunicazione di contenuti trascendenti tecnicamente impossibile.³

Di qui l'"incomunicabilità" delle opere d'arte e l'"incomprensibilità" del pensiero filosofico. La loro eliminazione dall'alto o il disinteresse che li circonda dal basso concorrono nell'intento repressivo della prepotenza della ragione, per la quale non esistono problemi che non possano essere discussi in modo piano e ragionato o sottoposti a sondaggi d'opinione; non esistono parole cariche di un senso loro proprio e specifico che non siano traducibili nel linguaggio corrente della comunicazione strumentale, non esiste la

solitudine dell'individuo che, con il suo linguaggio pregno di sensi e di significati privati, possa porsi contro e oltre la sua società. A questo proposito Rilke ricorda che:

Per i nostri avi, una "casa", una "fontana", una torre loro familiare, un abito posseduto, il loro mantello erano *ancora* qualcosa di infinitamente di più che per noi, di infinitamente più intimo; quasi ogni cosa era un recipiente in cui rintracciavano e conservavano l'umano. Ora ci incalzano dall'America cose nuove e indifferenti, pseudo-cose, aggeggi per vivere. Una casa nel senso americano, una mela americana, o una vite americana non hanno nulla in comune con la casa, il frutto, il grappolo in cui erano riposte le speranze e la ponderazione dei nostri padri.⁴

Nel rapporto con la vita quotidiana il linguaggio del passato era molte cose, era opposizione e accettazione, era grido e rassegnazione che l'universo razionale ha messo a tacere, privandolo del peso e della capacità di esprimere l'umano.

Oggi il linguaggio è affidato agli agenti pubblicitari che identificano le cose con la loro funzione. A "parlare di sé" sono i prodotti, che inducono il pubblico ad accettare, comprare, fare, consumare, in una parola a eseguire con ordine quanto predisposto dalla razionalità del sistema. La parola diventa *cliché*, *slogan*, e in questa veste governa la comunicazione, precludendo uno sviluppo genuino del significato. La sua comparsa produce immediatamente una risposta operativa, adeguata al contesto pragmatico in cui l'uomo si trova ogni giorno più inserito.

Come le antiche formule magico-rituali che operavano indipendentemente dal loro significato e dalla dimostrazione della loro efficacia, così parole come "libertà", "uguaglianza", "democrazia", "pace" sono universalmente accolte secondo quella struttura analitica che isola il sostantivo dominante da quei contenuti che potrebbero invalidare, o quanto meno disturbare, l'accettazione indiscussa del sostantivo.

Così ritualizzato e acriticamente accolto, il sostantivo è reso immune dalla contraddizione, per cui non ci si stupisce di un partito socialista al governo di un paese capitalista, di una dittatura democratica, di un'elezione truccata, ma libera. E come ci si potrebbe stupire di un linguaggio contraddittorio se la razionalità del sistema che lo ospita si fonda sulla logica dialettica che è sintesi di contrari e conciliazione degli opposti? Una razionalità che prevede la produzione per il consumo e il

consumo per la produzione, una razionalità che può permettersi di scherzare con la distruzione, volete che si arresti intimorita di fronte alla contraddizione?

Unificando gli opposti e non esitando a esibire le proprie contraddizioni come contrassegno della sua sincerità, la razionalità si rende immune dalla protesta e dal rifiuto, escludendo ogni discorso che non si svolga nei propri termini. In questo modo, monopolizzando ogni significato possibile, la razionalità è in grado di accogliere i propri negatori, perché sa che questi non possono costituirsi se non come suo dono, e non possono impiegare altro linguaggio se non quello che essa ha messo a loro disposizione. E così, assimilando tutti i termini dei discorsi possibili, può combinare la tolleranza con la massima unità.

L'unità si consegue unificando le aree linguistiche dopo averle svuotate della differenza concettuale che le sostanziano. Ciò è possibile con la creazione di un linguaggio che, fissando delle immagini, impedisce lo sviluppo e l'espressione dei concetti, oppure con l'identificazione del soggetto della proposizione con la funzione svolta di volta in volta dal soggetto. In tal modo i concetti si dissolvono in operazioni ed escludono l'intento concettuale che si oppone a tale dissoluzione.

Il concetto infatti distingue ciò che la cosa è dalla *funzione* contingente svolta dalla cosa nella realtà stabilita. Identificando i due momenti, la razionalità del sistema raggiunge lo scopo di dissolvere qualsiasi realtà che non sia quella da essa stabilita, e così si immunizza da ogni opposizione che, in quanto trascendente il sistema, si pone come potenzialmente distruttiva.

L'abbreviazione del concetto in immagini fisse, l'arresto del pensiero in formule autovalidantisì, l'immunità nei confronti della contraddizione, l'identificazione della cosa e della persona con la sua funzione sono a un tempo le caratteristiche del linguaggio messo a disposizione dalla *prepotenza* della ragione, e i mezzi con cui essa difende anticipatamente (*pre*) la propria *potenza*.

Ogni conflitto che dovesse nascere è infatti già pre-risolto nel linguaggio che, pre-disponendo le modalità della sua formulazione, già pre-contiene la soluzione nei termini attesi

dalla pre-potenza della ragione. Non esistono infatti soluzioni che oltrepassino l'ampiezza del problema, il cui senso è immediatamente costretto nei limiti della formulazione linguistica che lo esprime.

In assenza di un linguaggio che non sia pre-deciso, e quindi controllato dalla razionalità del sistema, l'unica possibilità rivoluzionaria è affidata al silenzio che, tacendo, non corrisponde alla razionalità del reale, quindi non lascia la realtà qual è, ma le impedisce di essere. Nel silenzio la coscienza si raccoglie, nel senso che *ri-accoglie* la voce dell'essere, senza lasciarsi *dis-trarre* o trascinar fuori dalla cura dell'ente. Nel silenzio si può udire la voce che chiama, come dice Heidegger: "nel modo spaesato del tacere".⁵

¹ H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (1951); tr. it. *La nascita della filosofia scientifica*, il Mulino, Bologna 1972, p. 36.

² P. Valéry, *Poésie et Pensée abstraite*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957, vol. I, p. 1333.

³ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 52: "Mass media e monologo collettivo".

⁴ R.M. Rilke, *Briefe aus Muzot*, 13 novembre 1925, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt a.M. 1961, vol. VI, p. 335. Questo brano è riportato anche da M. Heidegger, in *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 268.

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, p. 412.

Nel destino della ragione: totalitarismo e nichilismo

Finora c'erano solo delle immaginazioni fantastiche a proposito della fine del mondo, oggi con la bomba atomica siamo in presenza della possibilità reale di un simile *esito nichilista*. [...] Equivalente alla bomba atomica, come problema che mette in gioco l'esistenza dell'umanità come tale, è il *totalitarismo*. E qui non intendo il problema della dittatura, del marxismo, della teoria razziale, ma la struttura terroristica del sistema che distrugge ogni libertà e ogni dignità umana. Con la bomba atomica è perduta l'esistenza *pura e semplice*, con il totalitarismo l'esistenza *degn*a di essere vissuta. Di fronte a queste due eventualità oggi è possibile venire a conoscenza di quello che vogliamo, di come vorremmo vivere, a che cosa dobbiamo essere disposti. Ambedue i problemi pare che appartengano a *uno stesso destino*. Almeno sono uniti fra loro in maniera praticamente *indivisibile*. L'uno non si lascia risolvere senza l'altro.

K. JASPERS, *La bomba atomica e il destino dell'uomo* (1958), pp. 14-15.

A parere di Jaspers, dopo la Seconda guerra mondiale l'esistenza umana è minacciata da due pericoli: la bomba atomica e il totalitarismo. I due problemi non si presentano in alternativa, ma in stretta connessione tra loro. Ed è proprio questa connessione ciò che rende la situazione praticamente insolubile e la possibilità di una revisione da parte dell'uomo della propria esistenza praticamente impossibile, perché la minaccia nichilista, rappresentata dalla bomba atomica, serve a proteggere le forze che perpetuano tale pericolo.

Infatti, la ragione tecnico-scientifica, che ha escogitato i mezzi della rovina totale, non sapendo come controllarla, struttura il proprio sistema in quei termini difensivi a cui collaborano tutti i membri, per cui la minaccia si traduce in una nuova possibilità di coesione e di irrigidimento delle strutture del sistema. Gli sforzi per prevenire una simile minaccia pongono in secondo piano, perché ormai inutile, la ricerca delle cause che l'hanno determinata. Queste restano così non identificate, non chiarite e soprattutto non sottoposte alla coscienza degli uomini, impegnati dal sistema in una difesa in cui non si capisce che cosa ci sia da difendere, dal momento che il sistema ha compromesso non solo l'esistenza "degnà di essere vissuta", ma l'"e-sistenza stessa" in quanto possibilità di de-situarsi dal sistema. Per desituarsi, infatti, non basta il "no" del rifiuto che si eleva solo in presenza della minaccia, perché, scrive Jaspers:

Come sotto il nazismo il no viveva sotto le condizioni che il nazismo offriva, quindi di fatto solo per mezzo del nazismo, e pertanto in modo colpevole, perché la propria vita non fu sacrificata con un no, così ogni no appartiene alla logica del sistema come tale, a quella logica che tutti irretisce in quella realtà che, solo di fronte alla minaccia, si rifiuta.¹

Un simile rifiuto nasce, infatti, da quella falsa coscienza su cui è cresciuto il totalitarismo del sistema. La falsa coscienza si distingue da quella autentica perché all'interesse reale antepone l'interesse o il timore immediato. Per questo l'uomo, prima di opporsi al sistema, deve trovare la via che dalla falsa coscienza conduce alla vera coscienza, dall'interesse immediato al suo interesse reale. Perciò, scrive Jaspers:

La domanda *che cosa devo fare* può nascere solo dalla risposta: *che cosa voglio essere*. Qui cessano completamente sia gli scopi, sia i mezzi, sia il progettare, sia il fare.²

In questo modo si vanifica il sistema e le modalità della sua affermazione. Se questa è la direzione, la salvezza non dipende dalla strategia in cui è particolarmente abile il sistema, ma dall'esistenza di cui è competente solo l'uomo, qualora sia in grado di avvertire il bisogno di mutare il suo modo di vita, di *negare il positivo*, di rifiutarlo. E questo perché, scrive Jaspers:

Se il proseguimento dell'umanità è qualcosa che deve essere salvato, ciò può accadere solo con un nuovo modo d'esserci dell'uomo, la cui realizzazione non si lascia affidare a progetti, a provvedimenti o ad accordi. Il mantenere in vita l'umanità non è uno *scopo* che si può raggiungere portando a compimento un progetto, ma è una *conseguenza* del cambiamento profondo che si verifica nell'uomo quando, passando dalla semplice vita alla vita più degna, tiene fermo il suo compito non mai adeguatamente formulato e lo adempie sulla via aperta all'infinito.³

La vita "degnata di essere vissuta" non si riferisce ad alcun valore da realizzare, ma semplicemente all'*essenza dell'ec-sistentia che è essenza de-situantesi*, contro la quale il sistema mobilita tutti i suoi mezzi repressivi affinché l'uomo *stia nella sua situazione* e viva la vita che la razionalità del sistema gli concede.

Infatti, solo riducendo a ciascuno la possibilità di desituarsi e fissando a ognuno la sua situazione, la razionalità del sistema può ridurre al minimo l'imprevisto, che disturba la sua logica, la sua efficienza e la sua funzionalità, e, ponendosi nelle condizioni di poter tutto pre-vedere e pre-determinare, può imporre tranquillamente la propria pre-potenza, che va dalla conquista scientifica della natura, per il reperimento dei beni da distribuire su scala sempre più ampia, alla conquista scientifica dell'uomo.

Una volta che l'uomo è ridotto a oggetto, rimane, come tutti gli oggetti, nella situazione per lui progettata. La sua esistenza, tesa all'oltrepassamento della situazione, è annullata se non addirittura affogata dall'appagamento dei beni che il sistema nella "società del benessere" mette a disposizione per placare le ansie, e che nelle "società del sottosviluppo" offre come obiettivi nel cui conseguimento incanala l'irrefrenabile volontà di desituarsi.

La vita del sistema si regge sulle sue capacità di sopprimere nell'uomo la vita "degnata di essere vissuta" in cambio della vita "pura e semplice" che la sua razionalità è disposta a

concedergli. Ora però, nella situazione che si è venuta a creare con la bomba atomica, la razionalità del sistema non è più in grado di garantire quella vita pura e semplice che prima assicurava, per cui all'uomo non si offre altra possibilità di salvezza se non quella di sottrarsi al sistema, di desituarsi, quindi di recuperare la "vita degna". E questo perché, scrive Jaspers:

Nella nuova situazione, davanti all'abisso, la vita pura e semplice è legata alla vita più degna. Solo il vivere così conduce ad azioni che escluderebbero la distruzione attraverso la bomba atomica. La vita per cui l'uomo torna in se stesso è ora diventata condizione per la salvezza della vita pura e semplice.⁴

Ma chi, inserito nel totalitarismo del sistema, soggiogato dalla prepotenza della sua ragione, è in grado di cogliere questo legame che sovverte la razionalità del sistema, se a sua disposizione ha solo quei modi d'essere, di pensare, di parlare che sono *conformi* al sistema? Non è forse il sistema a propagandare il pericolo della bomba atomica per sfruttare l'angoscia che genera come un ulteriore strumento di coesione? E l'angoscia così generata non corrisponde alle attese della propaganda del sistema?

Che nichilismo paventano gli uomini di fronte alla minaccia della bomba atomica: la perdita della vita pura e semplice o di quella degna di essere vissuta? O forse il senso di quest'ultima è così smarrito e lontano da non suscitare ormai alcun problema e alcuna preoccupazione? Questa è *la vera essenza del nichilismo*: lo smarrimento da parte dell'uomo della sua essenza come originaria apertura all'essere che, incircoscrivibile (*Umgreifende*), chiama continuamente l'uomo a sé, lo invita a desituarsi, quindi ad abbandonare ogni posizione raggiunta e ogni appagamento.

A causa dello smarrimento della propria essenza l'uomo non avverte di essere ospitato dal niente che si determina in occasione dell'assentarsi dell'essere, rimosso dalla prepotenza della ragione. Lo avvertisse non vedrebbe il *niente* affacciarsi per la prima volta con la comparsa della bomba atomica, così come, scrive Jaspers:

Non lo vedevano i primi cristiani che nella fine del mondo scorgevano l'avvento del regno di Dio, e le meditazioni buddhistiche che, nel niente del mondo, vedevano il Nirvana di perfezione eterna.⁵

Si può dire allora che l'indice della dimenticanza del senso dell'essere e dell'essenza dell'uomo, che all'essere è dischiusa, è dato proprio dal timore che l'uomo prova di fronte alla nientificazione possibile a opera della bomba atomica. Questa infatti può distruggere la vita pura e semplice, i beni accumulati, la prepotenza della ragione che questa vita e questi beni hanno garantito, ma non può distruggere la vita degna dell'uomo e l'essere che, rivelandosi, la rende tale, perché il pericolo della bomba atomica compare in loro assenza, a causa della loro assenza, e, come pericolo, permane finché permane questa assenza. Per questo, scrive Jaspers:

Il futuro dell'uomo non è un futuro che, con inganno, viene falsamente promesso al meraviglioso e terribile impulso vitale, che non si stanca mai della vita e vuol sempre e soltanto continuare a vivere. Esso afferra noi tutti per la nostra felicità e per la nostra rovina. Non deve essere denigrato nella sua bellezza. Ma siccome esso non solo regala, ma anche inganna, non c'è in esso alcuna salvezza. Senza di esso non potremmo vivere. Con esso solo rimaniamo esposti a un'insufficienza annientante. [...] Il futuro dell'uomo, l'unico che ancora lo può accogliere, è la *presenzialità* dell'essere eterno che nei fenomeni ci viene incontro, finché ci viene incontro. Nessun altro futuro ci accoglie più se ne sperimentiamo la rovina. Ma che cos'è questa presenzialità che fa tutt'uno con l'eternità? [...] Questa presenzialità non è al di là delle cose temporali, bensì in esse e al di sopra di esse. È quello per cui soltanto ciò che è solo temporale è adempiuto e giunge a quiete. Esso solo resiste allo svuotamento, nell'insaziabilità dell'affannarsi nel tempo, rivolti a quanto, di altro, di continuo ci divora.⁶

Se l'uomo riesce a recuperare la sua *ec-sistentia* e si pone fuori (*ec*) dalla cura dell'ente impostogli dalla razionalità del sistema, se impiega l'ente non *per ciò che offre* alla sua potenza, ma *per ciò a cui l'ente lo rinvia* nella più radicale impotenza, da cui è stato distolto dal fascino della ragione, allora forse l'uomo può recuperare nuovi sensi e nuovi significati, che sono poi gli antichi custoditi nella presenzialità dell'essere. Infatti, conclude Jaspers:

Solo grazie a questa presenzialità dell'essere eterno, può darsi che venga scongiurato il suicidio dell'umanità. In questa presenzialità si raccoglie la speranza anche nel fallimento della ragione e dell'esistenza.⁷

¹ K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958); tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960, p. 551.

² Ivi, p. 553.

³ Ivi, pp. 551-552.

⁴ Ivi, p. 552.

⁵ Ivi, pp. 571-572.

⁶ Ivi, pp. 574-575.

⁷ Ivi, p. 576.

65.

Marx: ragione e alienazione

Il risultato di tutte le nostre scoperte e del nostro progresso sembra essere che le forze materiali vengano dotate di vita spirituale e l'esistenza umana avvilita a forza materiale. [...] L'umanità diventa signora della natura, mentre l'uomo diventa schiavo dell'uomo o schiavo della propria infamia.

K. MARX, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1866), in *MEGA*, vol. X, p. 42.

Deciso dal totalitarismo della ragione e impotente di fronte all'esito nichilista che si prospetta, l'uomo, che s'è sottratto all'essere per essere *presso di sé*, si ritrova *lontano da sé*, alienato nel sistema della ragione che trascende ogni sua possibilità di controllo.

L'essenza dell'alienazione è nella natura scientifica della razionalità che tutto presiede. Infatti, prima dell'avvento della scienza, l'uomo si prendeva cura delle cose come di *mezzi* a sua disposizione. Il loro senso era custodito nella loro disponibilità ai *fini* che l'uomo di volta in volta si proponeva. Accogliendo in sé il senso di tutte le cose, l'uomo era alienato perché dimentico dell'essere, apertura della sua e-sistenza, ma non avvertiva questa alienazione perché suppliva la lontananza dell'essere con la prossimità delle cose a sua disposizione.

L'avvento della scienza e poi della tecnica elimina ogni determinazione finalistica, compresa quella che prevede

l'uomo quale fine di tutte le cose. Queste, sottratte al finalismo antropologico, sono considerate in se stesse, il loro valore non è più misurato dal loro impiego (*valore d'uso*), ma dalla loro permutabilità con le altre cose (*valore di scambio*).

Quando lo scenario era caratterizzato dal *primato della natura*, l'insieme degli strumenti era funzionale alla produzione dei *beni*, e questi erano funzionali alla soddisfazione dei *bisogni* umani. L'uomo era il *fine*, mentre l'ordine degli strumenti e i beni da questi prodotti erano *mezzi* volti a garantire le condizioni d'esistenza dell'uomo. Questa è la ragione per cui i *beni*, prodotti dall'insieme degli strumenti, vengono denominati da Marx *valori d'uso*, dove esplicita è quella destinazione *finalistica* che li subordina alla soddisfazione dei bisogni umani, scopo ultimo del processo lavorativo che Marx così definisce:

Il processo lavorativo è attività finalistica per la produzione di valori d'uso, appropriazione degli elementi naturali per i bisogni umani, condizione generale del ricambio organico tra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana; quindi è indipendente da ogni forma di tale vita e, anzi, è comune egualmente a tutte le forme di società della vita umana.¹

Quando al *primato della natura* subentra il *primato del mercato*, il finalismo immanente al lavoro, che è *fruitivo* perché produttivo di *valori d'uso*, viene abolito. Separandosi dal *fruire*, il *produrre* non mette più capo a *valori d'uso*, ma a *valori di scambio*, il cui "valore" non risiede nella loro capacità di *soddisfare bisogni*, ma nella loro capacità di *permutarsi con altri beni*, secondo quelle *leggi di mercato* che, nella produzione dei beni, si sostituiscono alle *leggi di natura*.

Nel mercato, infatti, il bene, che inizialmente serviva per la *soddisfazione dei bisogni*, serve per la *produzione di denaro*, e quando l'ordine dei bisogni non è più funzionale alla produzione di denaro, è la soddisfazione dei bisogni e non la produzione di denaro a essere sacrificata.² In questo modo "il ricambio organico tra uomo e natura, condizione naturale eterna della vita umana" viene distorto, e la deviazione dalla razionalità, che connetteva il produrre al fruire, è chiamata da Marx: *alienazione*.

Prima di essere la "condizione infelice" del lavoratore in una logica di mercato, l'alienazione è per Marx la distorsione della

razionalità della prassi che prevede la subordinazione del *produrre* (mezzo) al *fruire* (fine), mentre in una logica di mercato il produrre diventa lo scopo a cui il fruire resta subordinato.

Alienazione allora è il capovolgimento dei mezzi in fini, è l'autonomizzarsi dei mezzi dai fini a cui erano subordinati. Non più la *natura* come referente della prassi umana, ma il *mercato*; non più il *bisogno* come fine dell'attività lavorativa, ma il *prodotto* e la sua scambiabilità in vista della sempre maggior acquisizione di denaro. Qui assistiamo al primo grande capovolgimento del mezzo in fine. Il denaro, che è *mezzo* per produrre beni e soddisfare bisogni, diventa il *fine* in vista del quale si producono beni e, solo se la cosa concorre a questo scopo, si soddisfano bisogni.

Il risultato più evidente di questo capovolgimento è il disincanto del mondo che, sottratto a ogni considerazione finalistica, richiede una nuova definizione che tenga presente quella *reificazione* per cui la cosa (*res*) vale in se stessa e non in quanto mezzo per la soddisfazione di un bisogno.

Abolendo i fini e autonomizzando quelli che, al tempo del primato della natura, erano i mezzi, la logica del mercato dischiude quello scenario che prevede il dominio della cosa sull'uomo, del prodotto sul produttore perché, in un processo di totale reificazione, è la cosa a definire l'uomo, che così risulta *oggettivato* e istituito dal genere della propria attività. Questa, a sua volta, non è più ricambio organico con la natura, ma pura produzione di merci, che non solo conducono vita autonoma rispetto ai bisogni umani, ma definiscono, attraverso la loro circolazione, il senso dell'attività umana e il valore delle cose.³

Nell'oggettivazione di uomini e cose la provocazione scientifica realizza compiutamente se stessa. Assecondandola, l'uomo passa dall'*alienazione*, rappresentata dalla cura esclusiva dell'ente nella dimenticanza dell'essere, alla sua *radicalizzazione* che prevede, sempre per la cura dell'ente, anche la dimenticanza dell'uomo.

Questo paradossale rovesciamento (determinato dall'autonomizzazione dell'ente che, da mezzo al servizio dell'uomo è diventato esso stesso fine o fine a se stesso, con la conseguente subordinazione dell'uomo) caratterizza l'intera

civiltà moderna, le cui istituzioni e organizzazioni sono a tal punto “razionalizzate” in vista dell’accumulo dell’ente, da essere ora *loro* a rinchiudere e a determinare, come in un guscio (*als Gehause*, dice Jaspers), l’uomo che si è organizzato e inquadrato in esse. Il comportamento umano, che ha dato origine a tali istituzioni nell’intento di poter disporre “più razionalmente” dell’ente, deve ora conformarsi a quanto da esse scaturisce.

Questo rovesciamento, che Marx chiama “dominio delle cose sull’uomo”, ovvero dominio dei mezzi sul fine, rappresentato dalla soddisfazione dei bisogni, si manifesta in modo decisivo nello scenario *economico*, dove, meglio che altrove, si esprime quella razionalità che ha ridotto tutte le cose al loro *valore di scambio*, dopo averle sottratte a quella visione del mondo che le definiva in funzione del loro *uso*.

Rispetto a quel tipo di razionalità che giustificava se stessa in funzione di un fine, la nuova razionalità, promossa dall’autonomizzazione dei mezzi, rovescia la razionalità precedente nell’irrazionalità di rapporti autonomi e autocratici, giunti ora a dominare il comportamento umano. L’assoluta organizzazione razionale dei rapporti d’esistenza fa sorgere da sé l’irrazionale autocrazia dell’organizzazione, che però è perfettamente “razionale”, cioè conforme alla nuova considerazione dell’ente non più come strumento, ma fine a se stesso.

Tutto l’impegno teorico e pratico di Marx mira a chiarire e a distruggere questo tipo di razionalità, per la quale la cosa domina l’uomo, il prodotto, di qualsiasi genere, domina il produttore, per cui la società non risulta più composta da uomini, ma da “svolgenti funzioni”, specialisti definiti dalla corrispondente attività lavorativa.

Nell’identificazione dell’uomo con la sua funzione si realizza un’effettiva “in-umanità” nei rapporti d’esistenza, che non riguardano più l’uomo come tale, ma la sua dimensione lavorativa. L’uomo, cioè, non conta per ciò che è, ma per ciò che *fa*; non ha in sé il fondamento del proprio essere, ma *altrove*, nella cosa prodotta. Se diamo, come fa Marx, il nome di *merce* alla cosa, in quanto prodotto dell’attività lavorativa, ebbene *l’essenza dell’uomo è alienata nella merce*, che a questo punto assume il *carattere ontologico* che definisce

uomini e cose. Scrive in proposito Marx:

L'arcano della forma di merce consiste dunque semplicemente nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro, facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro, come proprietà sociali naturali di quelle cose, e quindi restituisce anche l'immagine del rapporto sociale tra produttori e lavoro complessivo, facendolo apparire come un rapporto sociale fra gli oggetti esistente al di fuori di essi produttori. Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovra-sensibili, cioè cose sociali. [...] Quindi, non più rapporti immediatamente sociali tra persone, ma *rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose*.⁴

Nel *Dibattito sulla legge contro i furti di legna*, Marx osserva che la punizione di chi sottrae la legna a chi la possiede è una punizione *umanamente* giusta e non soltanto *giuridicamente* corretta, solo se chi possiede la legna si considera "uomo" in quanto possessore di legna, in quanto, cioè, ha di sé, come uomo, questa autocoscienza "ristretta e particolare", e se l'altro, di conseguenza, non viene considerato come "uomo", ma soltanto in quanto "ladro di legna".

Diversamente la punizione, giuridicamente corretta, *non è umana*, a meno di non ridurre, come di fatto si riduce, l'essenza dell'uomo al possesso della legna, una cosa morta, una "potenza oggettiva", qualcosa di inumano che però decide le sorti dell'uomo. Certo dell'uomo che si riconosce nella legna, ma questa è la condizione a cui si è giunti autonomizzando i mezzi (i prodotti) dai fini (i bisogni), con conseguente subordinazione degli uomini alle cose. Per questa ragione, osserva Marx: "Gli idoli di legno possono vincere, e le vittime umane venir sacrificate".⁵

Ma l'autonomizzarsi dei mezzi dai fini non modifica solo il modo di concepire l'uomo (che ne è determinato quanto al suo essere, al suo comportamento e alla sua reificazione), ma anche il modo di concepire le cose. Se infatti qualcosa come la legna viene a determinare l'essere e l'agire dell'uomo, allora vuol dire che la legna non è più considerata come "legna da ardere", come qualcosa al servizio dell'uomo, ma, abbandonata la sua natura di "mezzo", viene resa autonoma dalla logica di mercato ed elevata a misura dell'uomo. I rapporti umani si materializzano perché la materia si impadronisce dell'uomo e lo definisce. Questa e non altra è la vera essenza del

materialismo e dell'alienazione materialistica dell'uomo, a proposito della quale Marx scrive:

Questo *abietto materialismo*, questo peccato contro lo spirito santo dei popoli e dell'umanità è una conseguenza immediata predicata dal legislatore dalla "Gazzetta ufficiale prussiana", cioè la dottrina secondo cui, trattandosi di una legge forestale, si debba pensare *esclusivamente* alla legna e alla foresta, invece di risolvere il singolo problema materiale politicamente, cioè *in connessione* con tutta la razionalità e la moralità dello Stato.⁶

Per superare l'"abietto materialismo" non basta una più razionale distribuzione della legna, perché il conseguimento di uguali possessi è ancora un'espressione di quell'universale alienazione che colloca nel *possesso* delle cose e nella loro *scambiabilità* il valore delle stesse e il senso dell'agire umano.

Ma se l'essenza dell'alienazione consiste nel fatto che la razionalità del sistema costringe l'uomo a "pensare soltanto alla legna e alla foresta", dall'alienazione si potrà uscire solo *abbandonando la razionalità del sistema*, che determina nell'uomo una simile autocoscienza "ristretta e particolare", e non già, come vuole Marx, inserendosi "in connessione con tutta la razionalità", perché questo vuol dire attendere la salvezza dall'alienazione proprio da ciò che l'ha determinata.

A determinare l'alienazione, infatti, non è stato *questo o quest'altro tipo* di razionalità, ma la razionalità *come tale*, la sua pre-potenza che, razionalizzando la potenza conseguita dall'uomo sull'ente, ha creato strutture e rapporti d'esistenza tali da costringere l'uomo a riconoscersi solo nel possesso e nel dominio dell'ente, che così è divenuto la *ragione* del suo essere.

Per questo nella società ci sono solo possessori e ladri di legna, perché la razionalità del sistema, come dice bene Marx, "esorta a pensare solo alla legna". Un pensiero da cui non ci si libera con una più equa distribuzione, perché anche in questo caso si rimarrebbe prigionieri di quella più radicale alienazione che colloca nel *possesso* dell'ente la ragione dell'uomo. Di questo Marx era perfettamente consapevole e perciò, ne *La sacra famiglia*, criticando Proudhon, afferma che:

L'idea dell'*uguaglianza dei possessi* è l'espressione in termini di economia politica e quindi ancora alienata, del fatto che *l'oggetto*, in quanto *essere per l'uomo*, in quanto *essere oggettivo dell'uomo*, è nello stesso tempo *l'esistenza dell'uomo per l'altro uomo*, la sua *relazione*

umana con l'altro uomo, il comportamento sociale dell'uomo verso l'altro uomo. Proudhon toglie l'alienazione, espressa nei termini dell'economia politica, rimanendo nell'ambito dell'economia politica in quanto alienazione.⁷

Risolvere il problema dell'alienazione dell'uomo rimanendo nell'ambito dell'economia politica significa risolverlo a un livello inessenziale, limitato al superamento della *divisione del possesso*, mentre la causa dell'alienazione è nella *divisione del lavoro*, il cui superamento consente di universalizzare non soltanto il possesso, ma anche la realtà umana in tutte le sue manifestazioni. Ora è proprio questa realtà umana che deve essere tenuta presente quando si parla di alienazione, perché l'essenza dell'alienazione non è nell'*estraneità della cosa*, superabile con il suo possesso, ma nell'*estraniarsi degli uomini nelle cose*, al punto che, scrive Marx:

Gli uomini finiscono per comportarsi, di fronte ai loro prodotti, in modo da perdere il controllo dei loro reciproci rapporti; con la conseguenza che i prodotti si *rendono autonomi* di fronte a essi e la *potenza* della loro vita acquista la supremazia su di essi.⁸

Dunque è nella *pre-potenza della ragione* l'essenza dell'alienazione, quella prepotenza che si esprime nella razionalizzazione dei rapporti umani che, sottratti alla libera scelta e resi autonomi, sono predisposti come rapporti di classe che condizionano ogni possibile comportamento. Ma, si chiede Marx:

Come mai nel processo che porta gli interessi volontari a rendersi autonomi come interessi di classe, il comportamento personale dell'individuo deve materializzarsi e alienarsi? A causa della *divisione del lavoro*, il cui grado dipende dalla forza produttiva di volta in volta sviluppata.⁹

Infatti, commenta Engels nell'*Antidühring*:

Originariamente un carrettiere differisce meno da un filosofo che non un cane da guardia da un levriero. È stata la divisione del lavoro ad aprire tra loro un abisso.¹⁰

Ma la divisione del lavoro è a sua volta una conseguenza della prepotenza della ragione che, per normalizzare la produzione e garantire così l'efficienza del sistema, ha condotto all'identificazione dell'uomo con la sua attività produttiva e quindi all'alienazione della sua essenza nel prodotto. A questo punto la sorte umana resta subordinata alla

sorte della merce, e perciò Marx può scrivere:

Il risultato di tutte le nostre scoperte e del nostro progresso sembra essere che le forze materiali vengano dotate di vita spirituale e l'esistenza umana avvilita a forza materiale. [...] L'umanità diventa signora della natura, mentre l'uomo diventa schiavo dell'uomo o schiavo della propria infamia.¹¹

L'infamia consiste nel fatto che, per effetto della "razionalizzazione", l'uomo è dominato dalla merce, che è l'espressione economica dell'autoalienazione, e che, elevata a "feticcio",¹² risolve in sé ogni possibile relazione sociale fra gli uomini. Ciò è possibile perché ogni genere di bene non viene prodotto e scambiato per l'uso che se ne può fare o per il bisogno che soddisfa, ma perviene sul mercato come *merce*, divenuta autonoma rispetto ai bisogni di chi la produce e di chi la vende, di chi la compra e di chi la consuma.

Con l'autonomizzazione della merce *si smarrisce l'identità ontologica* delle cose, perché, in quanto merce, un mercato di bestiame non differisce da un mercato librario, un bene materiale da uno spirituale. Negli oggetti-merce, inoltre, si risolvono tutti i possibili *rapporti sociali* tra gli uomini, perché l'uomo entra in relazione con l'altro uomo in quanto "produttore", "venditore", "acquirente", "consumatore" di merci. In questo modo la sua esistenza non dipende dalla propria attività lavorativa, ma dal valore autonomo delle merci, in un mercato che segue leggi proprie ed esprime in denaro il valore di tutte le cose.

Ciò che si può cambiare è il *prezzo* della merce, ma non la *natura* di merce degli oggetti d'uso in quanto tali. Con il suo permanere, permane l'alienazione dell'uomo nella merce e quindi la subordinazione della sorte umana alla sorte della merce, decisa a un livello (il mercato) immunizzato da ogni possibile intervento umano, perché segue le proprie leggi che non tengono conto dei bisogni dell'uomo, ma appunto delle esigenze del mercato.

Muovendo da queste considerazioni Marx sviluppa la possibilità di un futuro ordinamento sociale comunista che non prevede una semplice *equa distribuzione delle merci*, ma una *soppressione del mondo delle merci*, che risolve in sé ogni possibile rapporto umano, affinché, con il ritorno dal carattere di *merce* al carattere di *bene fruibile*, o che è lo stesso, dal

valore di scambio al *valore d'uso*, il bene cessa di dominare l'uomo, e da *feticcio* ritorna a essere *strumento* al suo servizio. Solo così l'uomo potrà recuperare le proprie naturali relazioni umane, attualmente alienate dalla razionalità del sistema, in oggettive relazioni merceologiche.

Nell'analisi marxiana la razionalità del sistema coincide con la razionalità del sistema *borghese*, per cui il superamento dell'alienazione non prevede il superamento della pre-potenza della ragione, ma semplicemente il superamento della potenza della borghesia, che rende prepotente la razionalità del sistema che presiede.

Nella società borghese, infatti, l'uomo è innanzitutto un *privato* che nasconde a se stesso il proprio carattere sociale; e la società che lo accoglie, in quanto difende e tutela la condizione privata, è nell'impossibilità di esprimersi come società *politica*. Ogni tentativo in tal senso implica infatti una scomposizione dell'uomo vivente in una esistenza privata e in una pubblica, determinando così un'evidente autoalienazione del borghese che, essendo per sé un privato, *in quanto cittadino dello Stato* è necessariamente qualcosa d'altro, di esteriore, di estraneo a sé, così come la sua vita privata è estranea allo Stato. Quest'ultimo non può fare a meno di costituirsi come Stato amministrativo, razionalizzato burocraticamente, e quindi *astratto*, perché prescinde dalla vita reale, cioè privata dei suoi cittadini, così come questi, uomini privati, prescindono da esso.

L'emancipazione umana dall'alienazione sociale non può avvenire a opera dei borghesi che, per definizione, sono socialmente alienati, ma da quella classe, il proletariato, la cui prerogativa è quella di essere una società *fuori* dalla società. L'essere-fuori dalla società, scrive Marx:

Consente al proletariato di costituirsi come una classe che non può emancipare se stessa se non emancipa tutte le restanti classi, una classe che, rappresentando la *perdita totale* dell'uomo, può conquistare se stessa solo attraverso la *completa riconquista dell'uomo*.¹³

Nei confronti della pre-potenza della ragione, la condizione della classe proletaria non consiste nell'essere più o meno alienata rispetto alla classe agiata, perché sia l'una sia l'altra esprimono la stessa alienazione, che consiste nel non essere presso di sé, ma presso la merce che le definisce. La

differenza, come osserva Marx, consiste nel fatto che la classe agiata si trova a suo agio in questa alienazione di cui non possiede una precisa coscienza, mentre il proletariato vi si trova suo malgrado, perché è cosciente di essere la personificazione della merce, in quanto la sua esistenza consiste esclusivamente nel semplice collocare e vendere la propria forza lavoro.

Il proletariato poi, oltre a essere “cosciente della propria disumanizzazione”,¹⁴ vive nella società borghese come escluso, in quanto non ha nulla di privato da difendere all’infuori della sua forza lavorativa, che è l’unica cosa che possiede, ma solo per alienare e vendere. Come soggetto cosciente dell’alienazione, ed escluso dalla società, il proletariato è l’unico in grado di demolire “il feticcio merce” e lo stato borghese che, difendendolo, mantiene l’alienazione universale che coinvolge sia i servi sia i signori.

Il compito del proletariato non è quindi un compito di classe, ma una *missione universale*, perché il riscatto dall’alienazione non riguarda solo i membri della classe proletaria, ma l’uomo in generale che, riscattato, non si definisce più in funzione della merce e tanto meno dello Stato che ne difende il privato possesso.

La razionalità del sistema, fondato sulla *reificazione* dell’uomo dominato dalla cosa (*res*) e definito come produttore dal prodotto e come lavoratore dal lavoro compiuto, si scompone e si dissolve a opera dell’evento rivoluzionario che è in grado di ricondurre l’uomo dall’alienazione merceologica alla dimensione umana, mediante la riduzione dell’ente da *merce-feticcio*, fine a se stesso, a *mezzo* a disposizione dell’uomo.

¹ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883); tr. it. *Il capitale. Critica dell’economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964-1968, Libro I, capitolo V, p. 218.

² Questa “inversione dei mezzi in fini” è ben descritta da E. Severino, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989, capitolo V, § 3, p. 69: “Gli strumenti sono mezzi per la realizzazione di scopi. Ma hanno la tendenza a diventare scopi essi stessi. [...] Inizialmente, il denaro è un mezzo per entrare in possesso di merci - e tale possesso, e il correlativo consumo, sono lo scopo del processo economico; in seguito, il denaro diventa lo scopo di tale processo, cioè la produzione di merci diventa il mezzo per possedere quantità sempre maggiori di denaro. In generale: gli strumenti servono inizialmente a soddisfare dei

bisogni; poi i bisogni servono a possedere e a usare gli strumenti; e quando il sistema dei bisogni ostacola in qualche modo il sistema degli strumenti, è il primo sistema, non il secondo, a essere modificato”.

³ Per un approfondimento di questa tematica si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 41: “Il mondo della tecnica e la reificazione dell'uomo”.

⁴ K. Marx, *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo I, pp. 104-105.

⁵ Id., *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz* (1842); tr. it. *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in *Marx Engels Opere Complete* (d'ora innanzi: MEOC), Editori Riuniti, Roma 1980, vol. I, p. 264.

⁶ Ivi, p. 263.

⁷ K. Marx, F. Engels, *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (1845); tr. it. *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica contro Bruno Bauer e soci*, in MEOC, cit., 1972, vol. IV, p. 45.

⁸ Id., *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846, inedita fino al 1932); tr. it. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in MEOC, cit., 1972, vol. V, p. 72.

⁹ Ivi, p. 79.

¹⁰ F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* (“Anti-Dühring”) (1878); tr. it. *Antidühring*, in MEOC, cit., 1974, vol. XXV, p. 92.

¹¹ K. Marx, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1866), in *Marx-Engels Gesamtausgabe* (d'ora innanzi MEGA), Frankfurt a.M.-Moskva, 1927-1935, vol. X, p. 42.

¹² Id., *Il capitale*, cit., Libro I, capitolo I, § D, 4: “Il carattere di feticcio della merce e il suo arcano”, pp. 103-115.

¹³ K. Marx, F. Engels, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848); tr. it. *Manifesto del partito comunista*, in MEOC, cit., 1973, vol. VI, p. 506.

¹⁴ Id., *La sacra famiglia*, cit., p. 37.

Oltre Marx: la ragione tecnico-scientifica e la vanificazione dell'ipotesi rivoluzionaria

Abbiamo rinunciato (o ci siamo lasciati costringere a questa rinuncia) a considerare noi stessi (o le nazioni o le classi o l'umanità) come i soggetti della storia; ci siamo detronizzati (o lasciati detronizzare) e al nostro posto abbiamo collocato altri soggetti della storia, anzi un solo altro soggetto: la tecnica, la cui storia non è, come quella dell'arte o della musica, una fra le altre, bensì la storia, o perlomeno è diventata la storia nel corso del più recente sviluppo storico; il che trova terribile conferma nel fatto che dal suo corso e dal suo impiego dipende l'essere o il non-essere dell'umanità.

G. ANDERS, *L'uomo è antiquato*, vol. II: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale* (1980), p. 258.

La decostruzione della *razionalità* del sistema, che è l'intento del cammino percorso da Marx dall'alienazione alla rivoluzione, avviene *all'interno* della pre-potenza della ragione, perché il comunismo previsto da Marx non è l'"utopistico comunismo primitivo" caratterizzato dalla libera, perché disinteressata, disposizione dell'ente, ma è una forma di

razionalità superiore rispetto a quella borghese, in quanto, scrive Marx:

Regolazione veramente *razionale* del complesso dei rapporti di produzione, sotto *controllo collettivo*, sulla base dei raggiunti gradi di sviluppo del processo di produzione.¹

Analogamente l'idea della libertà rimane *sottoposta* alla prepotenza della ragione in quanto, secondo Marx, anche dopo questa socializzazione:

Il regno della libertà non ha inizio che *al di là* della vera e propria produzione materiale, mentre, entro il lavoro determinato dal bisogno e dalle necessità esteriori, essa consiste nel fatto che l'uomo è divenuto interamente sociale e i produttori associati *regolano razionalmente* il metabolismo nella loro trasformazione della natura.²

La rivoluzione marxiana, allora, non libera l'uomo dalla *prepotenza della ragione*, ma, all'interno della prepotenza, dalla *signoria del signore*. Così facendo la rivoluzione marxiana rende la pre-potenza della ragione ancor più rigorosa, perché le sottrae quel tanto di irrazionalità che ancora la caratterizzava in quanto legata all'arbitrio del signore in possesso dei mezzi di produzione.

Con l'avvento del socialismo, infatti, non solo la produzione diventa *più razionale*, in quanto non deve più tener conto del profitto del padrone, ma più razionale diventa tutta la società in quanto ha eliminato tutte le contraddizioni che affliggono la società capitalista. Il socialismo di Marx non è *scientifico* solo per il metodo con cui avviene il superamento del capitalismo, ma è scientifico anche nell'esito, nella società a cui perviene, dove tutto è "razionalmente regolato" sotto il "controllo collettivo".

Con ciò non si vuole fare un'apologia dell'irrazionalismo, ma semplicemente si vuol avvertire che non ci si libera dalla prepotenza della ragione scientifica, che pre-determina onticamente l'uomo, mutando la destinazione dell'ente. Dalla pre-potenza di quella ragione l'uomo si libera quando cessa di porre nell'ente la sola *ragione* del suo essere, come invece gli accade quando si trova in un mondo *razionalizzato* dalla scienza che, a suo stesso dire, come ci ricorda Heidegger, si occupa *solo* dell'ente:

Per la scienza ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto, e altrimenti - niente; solo l'ente e oltre questo - niente; unicamente l'ente

e al di là di questo - niente.³

Ora poi, che l'ente sia definito dal suo *valore di scambio*, e divenga così "feticcio" che subordina a sé l'uomo (capitalismo), o dal suo *valore d'uso* e quindi venga più correttamente ridotto a "mezzo" al servizio dell'uomo (socialismo), tutto ciò è senz'altro socialmente molto importante, ma non decisivo agli effetti della *vera alienazione*, che non è quella che subordina l'uomo all'ente (alienazione denunciata da Marx) ma quella che prevede l'uomo come un soggetto che ha a che fare *solo con l'ente*.

Qui si nasconde la pre-potenza della ragione, che, delimitando anticipatamente (*pre*) il campo in cui l'uomo può esplicitare le proprie possibilità, gli pre-determina la situazione, e, costringendolo a pensare *solo* all'ente, e, oltre all'ente, a *niente*, gli toglie ogni possibilità di desituarsi. In questo modo da "animale non ancora stabilizzato"⁴ come diceva Nietzsche, l'uomo si vede offrire cento *ragioni* per stabilizzarsi e per non muoversi più. Infatti, solo in un universo statico, come è appunto l'universo oggettivato dalla scienza, la ragione scientifica può infatti esprimere la sua pre-potenza.

Annunciandosi come rivoluzione politica, la rivoluzione marxiana sottrae il proletariato all'apparato *politico* del capitalismo, ma non all'apparato *tecnologico* che, per quanto socializzato, non può derogare dalle sue leggi, senza venir meno a se stesso e alla sua efficienza. La socializzazione, infatti, non ha rappresentato un potenziale liberatorio o un movimento emancipativo, ma un semplice spostamento del rapporto dialettico che non è più, come nel capitalismo, tra *lavoro e profitto*, ma tra *lavoro e quadro istituzionale*, la cui razionalità prevede pianificazioni e programmazioni non meno rigide di quelle previste dalla razionalità capitalista.

Il potenziale rivoluzionario rappresentato dal proletariato s'è dissolto nei paesi capitalisti con la riduzione dei negatori del sistema in collaboratori, e in quelli comunisti con la loro elevazione a "controllori sociali". Nell'un caso e nell'altro la razionalità del sistema s'è rinsaldata, traducendo il potenziale rivoluzionario in strumento di coesione sociale.

Al di sotto del proletariato che collabora con la razionalità del sistema, c'è la folla dei reietti, degli stranieri, dei perseguitati di altre razze e di altri colori, dei disoccupati,

degli invalidi, che però non possono svolgere il ruolo del proletariato storico, perché, a differenza di quest'ultimo che era necessario al sistema come sua forza di produzione, il sottoproletariato non è in grado di ricattare il sistema.

Il sistema, infatti, si è assestato senza aver bisogno di includere i sottoprivilegiati, la cui povertà non coincide con lo sfruttamento, perché il sistema non vive del loro lavoro. Siccome non possono smantellare la razionalità del sistema ritirando la loro cooperazione, i sottoproletari possono tutt'al più promuovere istanze d'appello, che però diventano efficaci solo se conquistano gruppi di classi privilegiate disposte a sottrarre la loro cooperazione al sistema.

Per scongiurare questa eventualità interviene lo Stato con la sua politica assistenziale. Società e Stato, infatti, non sono più in quel rapporto che la teoria marxiana aveva definito come rapporto di *struttura* e *sovrastuttura*, perché l'intervento statale serve per reggere la struttura sociale e mantenerne la razionalità che la presiede.

Oggi la politica non interviene più a risolvere problemi *pratici*, ma solo problemi *tecnici* all'interno della razionalità del sistema, che è riuscito a collegare gli interessi privati con quelli sociali, al punto che la difesa di entrambi è possibile solo con il mantenimento del sistema nella sua integrità.

Là dove la forma della valorizzazione del capitale privato o del consolidamento del quadro istituzionale coincide con i criteri di distribuzione dei risarcimenti sociali che garantiscono la lealtà delle masse a questa forma, i problemi da risolvere non sono più di natura *pratica* ma solo *tecnica*. Sotto il morbido dominio della scienza e della tecnica, che mascherano la prepotenza della loro ragione, facendo credere alle coscienze che i problemi della prassi si possono risolvere solo con il perfezionamento tecnico, si raggiunge lo scopo dell'*adattamento passivo* dell'uomo al sistema, non più costruito dall'uomo, ma all'uomo pre-costruito.⁵

Quando il sistema non ha più a che fare con l'*homo faber* (a cui faceva riferimento Marx), ma con l'*homo fabricatus* dalla sua razionalità, non ci sono più limiti all'esercizio della sua prepotenza, perché ogni azione umana è sottoposta alle leggi rigorose del calcolo razionale *non solo* ai fini della produzione, com'era nell'ipotesi di Marx, ma soprattutto ai fini

dell'attuazione di questo calcolo, che sarebbe impossibile senza la rigorosa legalità di ogni accadimento.

È quanto sta avvenendo nell'età della tecnica, dove il calcolo assurge al rango di "legge di natura" che investe tutte le manifestazioni di vita della società, perché non sarebbe razionale quel calcolo che lasciasse margini all'imprevedibilità nel sistema che intende controllare. Ne consegue che, per la prima volta nella storia, l'intera società, almeno tendenzialmente, è sottoposta a un calcolo razionale le cui leggi descrivono e prescrivono le azioni dei singoli individui, ai quali la legalità del calcolo appare come un dato imprescindibile, perché da esso dipendono le *condizioni generali d'esistenza*.

Parliamo di "condizioni generali d'esistenza" perché nell'età pretecnologica la reificazione dell'uomo, la sua riduzione a cosa avveniva per la *volontà* di un altro uomo, sia che questi si esprimesse come individuo o come classe, per cui era possibile da parte dei "reificati" individuare nell'abbattimento di quella "volontà" la condizione della loro liberazione.

Tutte le rivoluzioni che scandiscono i passaggi d'epoca nell'età pre-tecnologica erano praticabili perché accadevano, *all'interno dell'umano*, tra una volontà opprimente e una volontà oppressa. Perché le rivoluzioni esplodessero era sufficiente quella "presa di coscienza", secondo l'espressione di Marx, capace di segnalare la base *irrazionale* dell'oppressione e la conseguente *razionalità* della successiva liberazione.

Ma quando la reificazione, la riduzione dell'uomo a cosa, non è più l'*effetto di una volontà*, quindi di un evento irrazionale, ma l'effetto della *razionalità del calcolo* che prevede come unico mutamento della storia quello conseguente a un ulteriore perfezionamento della razionalità, allora non avremo più, come nell'età pre-tecnologica, *il dominio dell'uomo sull'uomo*, ma *il dominio della razionalità del calcolo su tutti gli uomini*. Ciò comporta, come scrive Lukács, che:

La differenza che sussiste tra l'operaio di fronte alla singola macchina, l'imprenditore di fronte a un certo tipo di evoluzione delle macchine, il tecnico di fronte allo stato della scienza e alla redditività della sua applicazione tecnica, è una differenza di grado, puramente quantitativa, e non direttamente una *differenza qualitativa nella struttura della coscienza*.⁶

Ma quando la struttura della coscienza è divenuta formalmente uniforme perché, da un punto di vista formale, identica è la struttura che chiede al lavoratore la cessione delle proprie capacità oggettivate e cosalizzate e all'intellettuale la cessione delle proprie facoltà non di meno oggettivate e cosalizzate, le une e le altre nelle forme previste dall'apparato tecnico, allora diventa metodologicamente difficile, se non impossibile, percepire la reificazione a cui l'apparato tecnico riduce chiunque in esso si esprime.

Là infatti dove capacità, facoltà, qualità non appaiono più come *costitutivi* dell'uomo, ma come *cose* che l'uomo "possiede" ed "esteriorizza" alla stregua di tutte le cose, perché solo come "cose" esse sono funzionali al calcolo razionale dell'apparato, allora, solo annullando la propria soggettività e risolvendola in pura oggettualità, quindi solo al prezzo di una reificazione completa, l'uomo può vivere nell'età della tecnica.

A questo punto non si profilano possibilità rivoluzionarie finché l'uomo non ritorna a pensare. Ma che cosa deve pensare, se la totalità dell'ente è stata fagocitata dal sistema e razionalizzata dalla sua pre-potenza? In una situazione del genere non resta che il *ni-ente*, che il sistema non controlla, ma che al tempo stesso richiama ogniqualvolta si richiede il senso della sua razionalità e del suo sviluppo, che è sempre sviluppo all'interno del sistema e mai oltrepassamento.

Senza oltrepassamento non c'è vera *rivoluzione*, ma solo riforma o revisione che, lungi dal distruggere il sistema, lo assestano, lo rendono più idoneo alla sua funzione che è quella di essere strumento di *conservazione*, per cui l'uomo, *mantenuto* nella sua situazione, è nell'impossibilità di desituarsi.

Un sistema siffatto che presume di porsi come la totalità, e che al domani consegna solo l'estensione della propria pienezza, mutila l'essenza dell'uomo, a cui è data la facoltà di totalizzare ma non la totalità, la ricerca ma non il compimento, la trascendenza e non la clausura dell'immanenza. Così mutilato, l'uomo si vede ridotto, come scrive Jaspers, da esistenza possibile (*mögliche Existenz*) a mero Esser-ci (*blosse Dasein*) che ha nei limiti della situazione (*ci*), per lui pre-disposta dalla pre-potenza della ragione, il suo ultimo orizzonte.⁷

L'essenza della vera rivoluzione è nell'oltrepassamento di questi limiti, per cui l'uomo recupera la sua libertà, non come libertà di movimento all'interno del sistema, ma come possibilità di oltrepassamento. La prepotenza della ragione, infatti, si riduce e viene riconsegnata alle *possibilità* dell'uomo solo se l'uomo, disponendo ancora di un pensiero trascendente, può oltrepassare i limiti stabiliti dalla razionalità del sistema.

In questo senso Jaspers dice che: "la trascendenza esiste solo per l'esistenza",⁸ ossia per quel tipo d'uomo che non ha smarrito la possibilità di de-situarsi (ec-sistere) oltre l'ente (trascend-ente), controllato dalla razionalità del sistema, a partire dalla situazione (il "ci" dell'Esser-ci) in cui si trova immancabilmente inserito.

Con la rinuncia a questa possibilità l'uomo rinuncia a un tempo alla propria essenza, alla propria libertà e alla trascendenza. Non si può infatti smarrire la trascendenza e pretendere di guadagnare, proprio con questa perdita, la vera esistenza, perché non ci si può desituare dopo aver fatto coincidere la totalità con l'orizzonte circoscritto della propria situazione.

Nessuna sollecitazione può venire infatti dall'appagamento. E non a caso la razionalità del sistema oggi tende ad appagare tutti, lasciando morire chi ancora non può appagare, onde garantirsi la lealtà di ciascuno nella *sua* situazione, che è poi quella che, per ognuno, la razionalità del sistema, con la sua pre-potenza, ha pre-disposto.

¹ K. Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883); tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964-1968, Libro III, capitolo 2, p. 70 (corsivo mio).

² Ivi, p. 71 (corsivo mio).

³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929); tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 61.

⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 62, p. 68.

⁵ Per un approfondimento di questa tematica si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 44: "La tecnica e l'impotenza dell'etica".

⁶ G. Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923); tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1971, pp. 127-128.

⁷ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (1935); tr. it. *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971, pp. 168-177.

⁸ Id., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 110.

Parte dodicesima

LA DECOSTRUZIONE DELLA RAGIONE E LA VOLONTÀ DI POTENZA

Le categorie della ragione potrebbero aver dato di sé buona prova, tra molti tentativi e brancolamenti, grazie alla loro relativa utilità. Venne un momento in cui se ne fece un compendio, le si portò alla propria coscienza come un tutto – e in cui furono imposte per *comando*, cioè in cui esse operarono come un *comando*. Da allora in poi valsero come *a priori*, come al di là dell'esperienza, come non rigettabili. Eppure forse non esprimevano altro che una determinata conformità ai fini della razza e della specie – solo la loro utilità è la loro "verità".

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1888-1889*, fr. 14 (105), p. 73.

L'intero apparato della coscienza è un apparato per astrarre e semplificare – non orientato verso la conoscenza, ma

verso il *dominio* delle cose.

F. NIETZSCHE, *Frammenti
postumi 1884*, fr. 26 (61), p. 149.

Schopenhauer: lo smascheramento della ragione e la volontà di vita

Il soggetto del gran sogno della vita è in un certo senso uno soltanto, la volontà di vivere.

A. SCHOPENHAUER, *Parerga e paralipomena* (1851), vol. I, p. 304.

La storia della ragione, che dall'esporsi della *ratio* come *anticipazione matematica* conduce al suo imporsi come *pre-potenza totalizzante*, esprime un senso che non è "razionale" ma "volontaristico". Come progetto di comprensione e di intervento nel mondo, la ragione (*Ratio*) si rivela come volontà di razionalizzazione (*Rationalisierung*) che, per essere effettiva, deve *potere e non dovere*, deve elaborare le forme della volontà (*Wille*) fino a quelle della potenza (*Macht*). Nella volontà di potenza è custodita l'essenza della ragione come razionalizzazione del mondo. Qui cade la maschera. Qui incontriamo Nietzsche e il suo "educatore" Schopenhauer.¹

La rappresentazione del mondo, regolata dal *principio di ragion sufficiente* dell'essere, del conoscere, del divenire e dell'agire, che tutto coordina secondo necessità, è "fenomeno" nel senso di apparenza, illusione, sogno, velo di Maya.² Il "noumeno", la vera realtà che si nasconde dietro il sogno e l'illusione, è *volontà* che, irriducibile alla ragione, si sottrae a ogni necessità sia logica, sia fisica, sia matematica, sia morale, anzi della ragione si serve come della propria maschera. Per sottrarsi non c'è che una via: la rinuncia (*Entsagung*).³

La "rinuncia" schopenhaueriana non deve essere vista come

il semplice negativo della ragione kantiana ed hegeliana, ma come lo smascheramento della ragione, come la spiegazione effettiva di ciò che si nasconde alle sue spalle e la promuove. Solo così Schopenhauer diventa esponente critico dell'Occidente e i suoi richiami all'Oriente non privi di significato.

Nella *Memoria sul fondamento della morale* Schopenhauer scorge il fondamento della morale kantiana nell'*universalità della ragione* estesa in sede pratica: "Il contenuto della legge si riduce tutto all'universalità",⁴ esattamente come per la ragione teoretica, la cui efficacia è però limitata alla fenomenicità. Kant non spiega il *fatto* del comportamento etico, né *se* e *come* il comportamento etico può essere fatto, ma esprime solo la sua doverosità. Il dovere (*sollen*), così enunciato con tutta la sua categoricità, dice solo la missione della ragione nel campo pratico, non la sua effettualità.

Una simile morale sconta già all'interno quella che per Hegel è la sua "miseria", perché non dice ciò che gli uomini fanno, ma ciò che devono fare; la sua "innocenza" tradisce la sua inefficacia, la sua scarsa aderenza alla realtà e alla condotta effettiva dell'uomo. Nell'attacco al "dovere" kantiano Schopenhauer è con Hegel, ma a Hegel si contrappone decisamente quando si tratta di stabilire la nuova direzione del comportamento etico.

L'etica hegeliana, che pretende di intervenire nella storia "alla sua altezza", appare a Schopenhauer come un nuovo mascheramento dell'effettivo comportamento umano, e la sintesi dialettica un nuovo ritrovato della ragione per mascherare le effettive motivazioni che provengono dai bisogni della natura umana. I bisogni determinano la "ragion pratica", i cui ideali permangono nella misura in cui soddisfano i bisogni; questi ultimi garantiscono l'effettualità della morale, la sua efficacia e giustificazione storica.

Se l'etica soddisfa i bisogni, la ragion pratica che la presiede è puro strumento di soddisfazione. Essa, infatti, non si impone da sé, ma è imposta dalla *relazione motivazione-bisogno* che, al di là di ogni mascheramento, sta alla base dell'effettualità di ogni morale.

La relazione motivazione-bisogno è la struttura in cui si esprime la *volontà di vita*, che, in quanto volontà, è mancanza,

tensione, ricerca di soddisfazione. L'agire che si manifesta a livello fenomenico come conforme o difforme all'imperativo della ragione è, in realtà, l'attuazione di quell'insopprimibile volontà che non concede libertà di sorta o scelte che non siano a essa vantaggiose. Per questo Schopenhauer scrive: "Tu puoi fare ciò che vuoi, ma non puoi volere ciò che ti pare".⁵

Le motivazioni che si adducono come *principio di ragion sufficiente* dell'agire sono apparenti, irreali, "fenomeniche" appunto; suscitano l'azione, ma non la determinano in vista di un "regno dei fini" (Kant),⁶ o di un piano predisposto dall'"astuzia della ragione" (Hegel)⁷; l'azione è determinata dall'insopprimibile volontà di vita che dice: carenza, bisogno, tensione, oltrepassamento infinito di sé.

Non il compimento della sintesi dialettica, ma la tensione infinita della volontà spiega l'agire e l'operare dell'uomo nel mondo. Ogni motivazione razionale, ogni imperativo morale che si volesse addurre a sua giustificazione è smascherato dall'insorgere della tensione oltre ogni presunto compimento, dall'insoddisfazione di ogni appagamento che si riteneva compiuto. E come potrebbe essere altrimenti se la volontà di vita è l'essere stesso dell'uomo?

Presupporre che l'agire possa realizzare compiutamente la propria soddisfazione significherebbe presupporre la capacità da parte dell'*agire* di trasformare la struttura metafisica dell'essere, quindi la capacità da parte dell'uomo di disporre della propria "radice". Siccome ciò è impossibile, ogni discorso relativo alla libertà dell'agire e alla razionalità del comportamento etico si giustifica solo nel misconoscimento di questa impossibilità.

L'agire non è libero, non ha alcun fine, soddisfa solo il bisogno infinito che lo sostanzia e che lo pone in essere sul piano fenomenico, dove la ragione interviene, con le sue "ragioni sufficienti", nel tentativo di giustificarlo e di dargli un senso più o meno ultimo. Da questo ingannevole tentativo nascono le morali, gli ideali e i valori che la ragione impone come doveroso realizzare.

Si tratta di "gusci vuoti senza nocciolo",⁸ scrive Schopenhauer, che vivono sulla rimozione del momento materiale, corporeo, pulsionale che, riconosciuto, renderebbe impossibile quella riduzione della volontà a ragione su cui non

solo la morale kantiana, ma ogni morale edifica le sue costruzioni.

La dimensione *logico-rappresentativa*, su cui si fonda l'incondizionatezza di ogni imperativo etico, prescinde infatti dalla dimensione *genetico-naturale* che condiziona i soggetti empirici e che trova espressione nel loro "carattere" che resta invariato dalla culla alla tomba, perché, scrive Schopenhauer: "Ciò che si succhia col latte lo si rigurgita sul sudario".⁹

A questo punto il valore dell'agire, dell'operare, dello stesso lavorare (*Arbeit*) non è nella mediazione dialettica dei soggetti, che la razionalità del sistema vuole integrare, ma è nel grado di soddisfazione che questo agire consente. Soddisfazione senza senso e senza scopo, perché pura esecuzione di una volontà, da cui non si può prescindere perché sostanza l'essere umano. Nella comprensione dell'ineluttabilità dell'agire, del suo significato strumentale e non ideologico, della sua assenza di significato, in quanto mera esecuzione di una necessità, nasce quella rinuncia-ascesi (*Entsagung-Askese*) che tenta la liberazione dell'uomo dal mondo.

Il mondo è *volontà e rappresentazione*. La rappresentazione è il mascheramento razionale della volontà. Ciò che appare come "ragionevole" è semplicemente "volontaristico". La ragione è inganno perché fa apparire come ordine deliberatamente conquistato ciò che è semplicemente espressione di un'insopprimibile volontà di vita. Scoprirlo è smascherare la ragione, è retrocedere alle sue spalle, onde scorgervi il fondamento irrazionale che la promuove e che, a inganno avvenuto, ricompare in quelle domande che chiedono il senso dell'agire, dell'operare, del lavorare, del darsi da fare in generale; il senso di quel trovarsi così costituiti come volontà volente che, nel possesso delle cose, esprime la propria volontà di vita.

La ragione non cessa mai di offrire "buone ragioni" per vivere, nasconde il tragico sotteso al non-senso della volontà di vita, e così facendo la difende dalla tentazione sempre incombente della rinuncia, che ne determinerebbe l'estinzione per il riconoscimento avvenuto.

La "rinuncia (*Entsagung*)" alla volontà di vita è la via seguita da Schopenhauer. La sua affermazione, "l'eterno sì (*das ewige ja*)",¹⁰ e quindi la sua traduzione in volontà di potenza, è la via

più coerente seguita da Nietzsche. Infatti una volta che si è riconosciuto l'inganno della ragione, rifiutare la volontà di vita, perché irrazionale, è un permanere nell'ambito della ragione, è un implicito e incondizionato riconoscimento del suo indiscusso valore. Smascherare l'illusione e non accettare la realtà è amare la maschera, è rifiutarsi di abbandonare l'inganno, è compiacenza nichilista senza neppure il conforto dell'illusione. Al proprio essere si preferisce il nulla, per il solo fatto di non aver trovato alcuna "ragione sufficiente" per essere.

Con la "rinuncia" di Schopenhauer non ci si sottrae alla volontà di vita, ma, dopo aver riconosciuto l'inganno della ragione che la difende, ci si sacrifica al suo altare. Questo almeno è il senso che traspare da quelle vie di liberazione che si chiamano *arte, compassione, ascesi*, che dovrebbero condurre all'evanescenza del mondo, alla sua negazione (*Vernichtung*).

Il nulla afferma l'effettualità della soddisfazione che nessun agire consegue. Non volere la vita, ovvero quella trama di bisogni e soddisfazioni che la ragione presenta come motivazioni e fini, disinserisce da quell'irrazionalità dell'agire che non ha alcun senso, quindi dall'inganno e dalla volontà di perpetrarlo. Chi non cerca più soddisfazioni è soddisfatto. I nuovi concetti morali vengono dedotti da questo nuovo punto di vista.

La *compassione* non è il legame dialettico intramondano e storico, ma esattamente l'opposto. Essa significa l'annullamento di qualsiasi interesse per il riconoscimento avvenuto dell'equivalenza del mondo del bisogno e del dolore, dell'impotenza dell'agire, dell'inganno delle ragioni che lo motivano. Una volta riconosciuto l'*esse*, che determina i fenomeni della vita, non si produce più alcun *interesse*. Scrive in proposito Schopenhauer:

Che l'esistenza umana debba essere una specie di smarrimento risulta a sufficienza dalla semplice osservazione che l'uomo è una concrezione di bisogni, la difficile soddisfazione dei quali non gli garantisce se non una condizione senza dolore, nella quale poi è dato in preda alla noia. Questa dimostra direttamente che l'esistenza non ha in sé alcun valore: infatti essa non è altro che il sentire la sua vacuità. Se la vita, nel desiderio della quale consiste la nostra essenza ed esistenza, avesse un valore positivo e un contenuto reale in se stessa, non potrebbe esservi noia: bensì la pura esistenza in se stessa dovrebbe appagarci e

soddisfarci. Ma noi gioiamo della nostra esistenza solo in questi due modi: o nel desiderio, nel quale la lontananza e gli ostacoli ci fanno apparire la meta come un appagamento – e questa illusione scompare dopo che si è raggiunta la meta – oppure in un’occupazione puramente intellettuale, nella quale, però, propriamente, usciamo dalla vita, onde considerarla dall’esterno come gli spettatori nei palchi. Perfino il godimento dei sensi consiste in un continuo desiderio, e cessa non appena è raggiunto il suo scopo. Ogni volta che non ci troviamo in uno di quei due casi, ma siamo respinti nella nuda esistenza, ci convinciamo della nullità e della vacuità di essa – e questo è la noia.¹¹

L’arte gioca con il mondo, il suo operare non rispetta le regole della ragione, non persegue valori né scopi. L’arte rompe la trama, è accadimento senza sequenza: “Allora vediamo le cose con tutt’altri occhi”¹² perché, sottraendosi al principio di individuazione, la coscienza si fa assoluta. Se infatti l’Io individuale, giocato dalla volontà come cieca pulsione, è sempre sofferenza, interesse, bisogno e alla fine noia, la coscienza che si fa assoluta, perché sciolta (*soluta ab*) dai legami con l’Io, è contemplazione distaccata e *onnilaterale* di tutte le cose guardate nella loro oggettività, senza interesse, come dalla prospettiva di tutte le prospettive.

Così si esce dal tempo e dalla successione causale per approdare a quell’eterno presente che Schopenhauer descrive come:

Punto inesteso [...] che resta immobilmente saldo, quale un eterno mezzogiorno al quale mai succeda la sera, o come il vero sole, che arde senza intermittenza, benché sembri tuffarsi nel seno della notte.¹³
Punto inesteso [...] il cui aspetto è come quello dell’arcobaleno sopra la cascata dove milioni di gocce trapassano cangianti, mentre l’arcobaleno, di cui esse sono il sostegno, sta in immobile calma, interamente immune da quell’incessante mutarsi.¹⁴

Concedendo di negarsi come individui e di annullare il corso del mondo, scrive Schopenhauer:

La contemplazione estetica, consente di raggiungere quello stato senza dolore che Epicuro stimava il bene supremo e la condizione degli dèi. [...] In tali condizioni è indifferente contemplare un tramonto di sole dal carcere o da un palazzo.¹⁵

A questo stadio non si perviene attraverso l’educazione o uno sforzo di volontà, perché il problema è piuttosto quello di annullare ogni volontà o interesse. In questo senso l’atteggiamento estetico, così come l’atteggiamento della compassione morale, non può mai essere l’obiettivo di un

processo di formazione, perché, scrive Schopenhauer: “La virtù, come il genio, non si insegna”.¹⁶

L'*ascesi*, che Schopenhauer indica come terza via di liberazione, non è a sua volta una conquista o un merito pratico, ma la possibilità che ha l'uomo di orientarsi verso l'*altra faccia* della sua natura, quella rivolta al mondo della volontà che interiormente lo abita e da cui può riconoscere che “nulla nel mondo esterno possiede valore”.¹⁷

Il suo astenersi da ogni soddisfazione rende perfetto il *consumo* del mondo, che invece risorge da ogni parziale consumazione compiuta dalla volontà che di continuo promuove bisogni e soddisfazioni parziali. La continuità ininterrotta del processo indica che ogni consumo puntuale *non* soddisfa, per cui si rinuncia alla consumazione contingente per raggiungere la soddisfazione totale, non come calcolo utilitaristico e quindi come nuovo prodotto della ragione calcolante, ma come oltrepassamento della volontà, in quanto consumazione *parziale* del mondo.

L'*ascesi* è la consumazione *totale*, come insignificanza ed evanescenza del mondo non più inseguito. Il nulla a cui si perviene è nulla per quanti cercano soddisfazioni nel mondo, ma è pienezza per chi rinuncia all'idea di soddisfazione, dopo aver riconosciuto il *nulla* del mondo e aver rinunciato alla volontà *a esso*.

Questa è la positività della rinuncia. Per coglierla è necessario un pensiero differente da quello espresso dalla ragione occidentale che ha posto la sua realizzazione nel mondo. È necessario un pensiero che sia in grado di cogliere il positivo nella nullificazione del mondo e il valore dell'agire in quell'agire che, consumandolo, lo vanifica. Un simile pensiero è stato chiamato in Oriente “avvicinamento al Nirvana”. Esso consiste nella rinuncia alle soddisfazioni del mondo, nella padronanza raggiunta nella sua nullificazione, nel *disinter-esse* che anima chi è giunto al riconoscimento dell'insensatezza del suo *esse*. Infatti, scrive Schopenhauer:

Per quanto sul teatro del mondo cambino i drammi e le maschere, gli attori sono sempre i medesimi. Sediamo insieme e parliamo e ci sollecitiamo gli uni con gli altri, e gli occhi rilucono e le voci diventano più forti: proprio allo stesso modo migliaia di anni fa *altri* sono stati così a sedere: era la stessa cosa, erano *le stesse* persone: e così sarà tra mille anni.¹⁸

Compassione, arte e ascesi, le tre vie di liberazione dalla volontà come cieca pulsione, sono tutte giocate sulla rinuncia all'Io individuale che Platone, all'alba dell'Occidente, aveva inaugurato con la nozione di "anima",¹⁹ mentre scrive Schopenhauer: "L'individualità di ognuno è proprio ciò a cui si deve rinunciare",²⁰ perché il mondo a cui l'individuo si apre è un teatro la cui regia è "dietro le quinte". Qui non si nasconde alcuna "armonia invisibile", ma solo la cieca pulsione di una natura (*phýsis*) che, in tutte le sue espressioni, non vuol altro che vivere.

Nietzsche, "educato" da Schopenhauer a riconoscere la maschera della ragione, non tornerà come il suo "educatore" nelle braccia di quest'ultima, ma potenziando quella *volontà di vita* che la ragione maschera, e portandola a espressione come *volontà di potenza*, le affiderà il consumo del mondo nella ripetizione ininterrotta di sé medesima. È infatti volontà che *nulla* vuole fuorché se stessa. La consumazione del mondo coinvolgerà anche Dio, la cui morte consentirà il riapparire dell'essere in quella cifra che è l'eterno ritorno dell'uguale.

¹ F. Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (1874); tr. it. *Considerazioni inattuali, III, Schopenhauer come educatore*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1.

² A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813); tr. it. *La quadruplicata ragione del principio di ragion sufficiente*, Carabba, Lanciano 1932.

³ Sulla rinuncia (*Entsagung*) schopenhaueriana si veda l'ottimo saggio di M. Cacciari, "Utilità e *Entsagung*", in *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977, pp. 13-29, a cui le pagine di questo capitolo sono in parte debitorie.

⁴ A. Schopenhauer, *Über das Fundament der Moral* (1840); tr. it. *Memoria sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, Boringhieri, Torino 1970, p. 217.

⁵ Id., *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (1839); tr. it. *Memoria sulla libertà del volere*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit.

⁶ I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994, sezione II, pp. 154-155.

⁷ G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817); tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981-2000, Parte I, "La scienza della logica", § 209, p. 434.

⁸ A. Schopenhauer, *Memoria sul fondamento della morale*, cit., p. 205.

⁹ Ivi, p. 176.

¹⁰ F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben* (1882-1888); tr. it. *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 4, p. 61.

¹¹ A. Schopenhauer, *Parerga und Paralipomena. Kleine philosophische*

Schriften (1851); tr. it. *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1981, vol. II, p. 377.

¹² Id., *Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen* (1844); tr. it. *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1930, p. 455.

¹³ Ivi, p. 322.

¹⁴ Ivi, p. 589.

¹⁵ Ivi, p. 235.

¹⁶ Ivi, p. 313.

¹⁷ A. Schopenhauer, *Memoria sul fondamento della morale*, cit., p. 221.

¹⁸ Id., *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, p. 377.

¹⁹ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima* (1987), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 7: "La filosofia antica e l'interiorità dell'anima".

²⁰ A. Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, cit., vol. II, p. 861.

Nietzsche e la decostruzione della ragione

Come è venuta al mondo la ragione? Come è giusto che arrivasse, in un modo irrazionale, attraverso il caso. Si dovrà indovinare questo caso, come un enigma.

F. NIETZSCHE, *Aurora*
(1881-1887), fr. 123.

All'ascesi di Schopenhauer Nietzsche rivolge la stessa accusa di impotenza sul mondo che Schopenhauer aveva rivolto all'etica di Kant. La critica non toglie nulla all'"educazione" schopenhaueriana, che ha condotto alla *contemplazione* della contraddizione e del conflitto, perché l'educazione è solo inizio, non compimento. Il passo successivo sarà quello di *vivere* la verità della contraddizione che Nietzsche così descrive:

Due impulsi contrari, che tendono in direzioni opposte, sono qui costretti, per così dire, a procedere sotto un solo giogo. *L'impulso che vuole la conoscenza* è costretto senza posa ad abbandonare il terreno su cui vive l'uomo e ad avventurarsi nell'incertezza, mentre *l'impulso che vuole la vita*, si vede costretto a cercare senza posa, a tentoni, un nuovo luogo abbastanza sicuro in cui stabilirsi. [...] Quella lotta tra il vivere e il conoscere diventa tanto più violenta - e quel procedere sotto un solo giogo diventa tanto più strano - quanto più possenti sono i due impulsi, cioè quanto più piena e fiorente è la vita, e quanto più insaziabile, d'altro canto, è il conoscere, che si spinge con più forte desiderio verso tutte le avventure.¹

Schopenhauer, l'"educatore (*Erzieher*)",² ha "condotto fuori" dall'inganno prodotto dall'apparente positività della ragione. La libertà raggiunta è però una libertà che non vuole, mentre

l'autentica libertà, scrive Nietzsche: "preferisce volere il *nulla* piuttosto che *non* volere".³

La prospettiva nichilista che accompagna l'analisi nietzscheana della libertà non è dettata dall'ipotesi che sia illusorio il fare che essa permette, ma dalla coscienza che il fare non dipende dalla libertà, ma dalla necessità inderogabile del volere da cui non ci si può liberare. Libertà e volontà non si compongono come vuole la metafisica della ragione, ma si oppongono in modo così radicale che, per liberarsi della volontà, non resta che l'ascesi del non-volere (Schopenhauer) o l'accettazione incondizionata della necessità del proprio destino che libera dalle mistificazioni della libertà. Dal riconoscimento della necessità del volere nasce la "tragedia".

L'Occidente, che ha tentato di superarla con la forza della ragione, non ha fatto altro che ribadirne l'ineluttabilità. Per quanto abbia tentato di mistificarla con il nome di Dio e con quello dei supremi valori, l'Occidente è venuto in chiaro con quella volontà di potenza che sta alla base della sua storia bimillenaria e che ha animato e sostanziato ogni epoca del suo tempo. Se l'ascesi schopenhaueriana liberava dal tempo, la volontà di potenza riconosciuta da Nietzsche vi riconduce come a ciò che ripete eternamente se stesso. Nell'eterno ritorno dell'identico ogni forma di libertà è definitivamente superata. Per questo Nietzsche può scrivere:

Stemma della necessità!
Dell'essere costellazione suprema
che nessun desiderio raggiunge,
che nessun no contamina,
eterno sì dell'essere,
eternamente io sono il tuo sì.⁴

Ma c'è di più, l'eterno ritorno non libera dalla contraddizione come l'ascesi di Schopenhauer, non concilia come la dialettica di Hegel, non consola, non spera, non accorda, semplicemente *ribadisce*. Il conflitto, la contraddizione non sono parentesi provvisorie superate dall'armonia della ragione. Il conflitto è degno di ripetersi. Questa è la parola della tragedia. Questo dice Dionisio.

La sintesi della ragione che tutto armonizza in maniera apollinea è l'ultima espressione dell'impotenza della metafisica (*Wille zur Ohnmacht*) che pone ideali smentiti dalla potenza

dell'effettiva realtà (*Wille zur Macht*). Se infatti la sintesi fosse reale, le strutture razionali sarebbero oziose, mentre il loro sforzo di conciliazione, la loro pre-potenza denunciano l'irrealtà della sintesi supposta, e l'inesistenza della presunta armonia. C'è potenza perché non c'è sintesi, c'è volontà di potenza perché non esiste naturale conciliazione, l'una e l'altra si pongono perché esistono avversari che né i seguaci del dovere (*sollen*) né l'educazione alla rinuncia (*Entsagung*) riescono a conciliare.

Il trionfo della ragione, elaborato dalla filosofia hegeliana, trova il suo rigoroso ridimensionamento nel pensiero di Nietzsche che riconduce la mediazione razionale e la sintesi dialettica tra quegli ideali non reali in cui già Hegel aveva relegato il "dovere (*sollen*)" kantiano. Mediazione e sintesi si costituiscono in quanto c'è una realtà antitetica da comporre, in quanto l'esserci non è in pace, ma in conflitto e in contraddizione. Ogni sintesi logica, operata dalla ragione nel tentativo di comporre i fenomeni in determinate categorie, è volontà di potenza che vuole la riduzione degli enti nello schema prestabilito.

Individuata come forma della volontà di potenza, la ragione butta la maschera che le consentiva di apparire perfettamente conciliata con il reale. Infatti, in quanto la sintesi da essa voluta e realizzata è al di là di ogni antitesi reale, la mediazione che offre non si sottrae a quel dovere (*sollen*) a cui l'essere è da ricondurre. In questo modo Nietzsche liquida ogni mediazione e conciliazione (*Versöhnung*) dialettica, tentata dalla ragione hegeliana.

La *costrizione* sintetica della mediazione hegeliana si ripropone nella pro-vocazione della scienza e della tecnica. Il rapporto di causa ed effetto ivi operante è tale solo in base all'idea di un'armonia naturale che consente di ricondurre a unità la molteplicità fenomenica. L'unità così conseguita consente all'intersoggettività di intervenire nel mondo nei termini in cui questo è stato compreso, sì da poterlo modificare a proprio vantaggio. La comprensione scientifica del mondo è volontà di potenza, non verità. Qui trova conferma l'intuizione baconiana che dice: "La scienza coincide con la potenza umana",⁵ a cui si aggiunge la considerazione nietzscheana:

La verità è quel genere di errore senza di cui un determinato genere

di esseri viventi non potrebbe vivere. Alla fine decide il valore della vita.⁶

Infatti a determinare il senso delle cose non è il loro incondizionato apparire, ma il loro comparire nello schema precostituito in funzione dell'esercizio del dominio. Per rendercene conto è sufficiente prendere in esame quello strumento indispensabile alla conoscenza razionale che è la "logica", la quale nasce come mezzo in vista della sua *utilità* per la vita, e non come mezzo per raggiungere la *verità*.⁷ Ne è prova, scrive Nietzsche, il fatto che:

La logica è legata a questa condizione: *supporre che si diano casi identici*. Ed effettivamente perché si pensi e si concluda logicamente, *bisogna* innanzitutto che si finga *questa* condizione. Ciò significa che la volontà di *verità logica* può attuarsi solo dopo che si sia proceduto a *falsificare* radicalmente l'accadere. Donde risulta che vige qui un istinto capace di tutte e due le cose, anzitutto di falsificare e poi di svolgere un certo punto di vista. La logica *non* proviene dalla volontà di verità.⁸

Senza la supposizione che si diano casi identici (supposizione che si regge sulla falsificazione del reale) sarebbe impossibile formulare giudizi, perché il "giudizio" o "proposizione" è enunciabile solo comparando due casi in cui si scorge un'uguaglianza. Se però quest'uguaglianza non è tanto rintracciabile nel reale quanto nella volontà della logica di coglierla, allora, scrive Nietzsche:

La proposizione non contiene alcun criterio di verità, ma un *imperativo* rivolto a ciò che *deve valere* come vero. [...] A questo punto la logica e il principio di non contraddizione che la governa sono un imperativo *non* per conoscere il vero, ma per porre e ordinare un mondo che *deve essere vero per noi*. [...] Il divieto concettuale di contraddizione, infatti, proviene dal credere che noi *possiamo* formare concetti, che un concetto non solo designi, ma anche *afferri* il vero di una cosa. In realtà la logica (come la geometria e l'aritmetica) vale solo per *verità fittizie, che sono state da noi create*. La logica è il tentativo di *comprendere, o meglio di rendere per noi formulabile, calcolabile, secondo uno schema di essere da noi posto, il mondo reale*.⁹

La logica, quindi, interpreta la realtà secondo uno schema da noi posto, creduto e tenuto per vero. La sua funzione è strumentale al dominio del mondo, ma non ha nessuna parentela con la verità che essa presume di cogliere. Infatti, scrive ancora Nietzsche:

La logica ha senso come *facilitazione*, come *mezzo d'espressione*, non

come *verità*. In seguito ebbe l'effetto della verità.¹⁰

La sua ideazione è stata utile per sottrarsi all'illeggibilità del mondo che non ne avrebbe consentito il dominio. Ma allora la sua genesi è da ricercarsi nel dominio del caos delle rappresentazioni, senza di cui l'uomo non avrebbe potuto orientarsi nel mondo, quindi nella volontà di potenza, non nell'anelito alla verità. Sparse nei vari frammenti postumi sono le tappe che conducono Nietzsche a queste conclusioni:

Sull'origine della logica: caos originario delle rappresentazioni. Le rappresentazioni compatibili tra di loro rimasero; la maggioranza andò in rovina – e va in rovina.¹¹

A compiere opera di selezione nel profluvio degli stimoli a cui il corpo umano è esposto è la percezione che non subisce passivamente un ordine. Infatti, scrive Nietzsche:

Le percezioni dei sensi proiettate all'“esterno”: “interno” ed “esterno” – comanda qui il *corpo*? La stessa forza identificatrice e ordinatrice che domina nell'idioplasma, domina anche nell'incorporazione del mondo esterno; le percezioni dei nostri sensi sono già il *risultato* di questa *assimilazione* e *identificazione* in relazione a *tutto* il passato che è in noi: esse non seguono immediatamente all'“impressione”.¹²

Dalla percezione al pensiero si giunge attraverso l'immaginazione e il linguaggio:

Dapprima le *immagini* – spiegare come le immagini sorgono nello spirito. Poi le *parole*, applicate alle immagini. Da ultimo i *concetti*, possibili solo se ci sono parole – riassumere molte immagini in una cosa che non si può vedere ma che si può udire (la parola). Quella piccola emozione che sorge con la “parola”, ossia con la visione delle immagini simili per cui esiste una parola sola – questa debole emozione è il tratto comune, la base del concetto.¹³

I concetti hanno nel dominio delle cose la loro genesi e la loro destinazione:

L'intero apparato della conoscenza è un apparato per astrarre e semplificare – non orientato verso la conoscenza, ma verso il *dominio* delle cose.¹⁴

Nel padroneggiare le cose utili all'esistenza, conoscenza e coscienza rivelano la loro radice biologica:

È improbabile che il nostro “conoscere” possa andare al di là dello stretto necessario per la conservazione della vita. La morfologia ci mostra che i sensi e i nervi, nonché il cervello, si sviluppano proporzionalmente alla difficoltà di nutrirsi.¹⁵

E per quanto concerne la coscienza:

La *coscienza*: comincia in modo esteriore, come coordinamento e accesso alla coscienza delle “impressioni”; in origine è lontanissima dal centro biologico dell'individuo; ma è un processo che si approfondisce, si interiorizza, e si avvicina costantemente a quel centro.¹⁶

Le modalità sono così descritte:

Le nostre percezioni, quali noi le intendiamo: vale a dire la somma di tutte *quelle* percezioni, *acquistar coscienza* delle quali fu per noi, e per tutto il processo organico prima di noi, utile ed essenziale: ovviamente non tutte le percezioni in generale (ad esempio, non quelle elettriche). Ciò significa: noi abbiamo *sensi* solo per una scelta di percezioni – per quelle a cui dobbiamo essere adeguati per poterci conservare. *La coscienza esiste nella misura in cui è utile*. Non c'è dubbio, infatti, che tutte le percezioni di senso sono impregnate di giudizi di valore (utile e dannoso – quindi piacevole o spiacevole).¹⁷

Da ultimo l'articolazione del pensiero e le sue valutazioni attinenti la verità e la falsità di qualcosa, guardate dal punto di vista genealogico, rivelano nella vita e nella conservazione della vita la loro origine e la loro ultima destinazione:

Il *giudizio di valore*: “io credo che questo e quello sia così” come *essenza* della “verità”. Nei *giudizi di valore* si esprimono *condizioni di conservazione e di crescita*. Tutti i nostri *organi e sensi* conoscitivi si sono sviluppati soltanto in vista delle condizioni di conservazione e di crescita. La *fiducia* nella ragione e nelle sue categorie, nella dialettica, quindi l'*attribuire valore* alla logica, dimostra soltanto la loro *utilità*, provata dall'esperienza, per la vita, non la loro “verità”. Che debba esistere una massa di *credenze*; che sia concesso *giudicare*; che *manchi* il dubbio riguardo a tutti i valori essenziali: – è questo il presupposto di ogni essere vivente e della sua vita. Quindi è necessario che qualcosa *debba* essere tenuto per vero – ma *non* che qualcosa *sia vero*. “Il mondo vero e il mondo *apparente*” – questa antitesi viene da me ricondotta a *rapporti di valore*. Noi abbiamo proiettato le *nostre* condizioni di conservazione facendone dei *predicati dell'essere* in generale. Muovendo dalla necessità di esser stabili nella nostra fede per prosperare, abbiamo fatto sì che il mondo “vero” non sia un mondo che muta e diviene, ma un mondo *che è*.¹⁸

Siamo alla “verità”, ma, scrive Nietzsche:

Che cos'è la verità? inertia, l'ipotesi che ci soddisfa; minima spesa di forza mentale, ecc.¹⁹

Per Nietzsche, dunque, il pensiero è la forma più alta di esonero, da cui anche un giorno saremo esonerati se dovesse proseguire quell'automazione già verificatasi nell'evoluzione

delle funzioni inferiori.²⁰ Per questo, conclude Nietzsche:

La *coscienza* ha un ruolo di secondo piano, è quasi indifferente, superflua, forse destinata a sparire e a far posto a un completo automatismo.²¹

Cogliere nella volontà di potenza l'essenza di quanto finora è stato chiamato "razionale" significa liquidare l'idea di una sostanza del mondo e quella del suo Soggetto creatore da cui dedurre la catena causale. La sintesi da loro espressa è solo un mascheramento di quell'unica e vera sintesi che è quella posta in atto di volta in volta dalla volontà di potenza dell'uomo. L'uomo in questione non è l'uomo incluso nella pre-potenza della ragione, a cui non resta che "una vogliuzzza per il giorno e una vogliuzzza per la notte: salva restando la salute".²² Questo, infatti, è l'ultimo uomo che il dì feriale lavora e la domenica crede in Dio; che nel tempo libero organizzato si diverte con i circensi di massa per non venir divorato dall'orribile noia di una vita che non vuole più nulla, perché più nulla può volere, essendo già tutto pre-voluto.

L'ultimo uomo è l'estremo prodotto della metafisica che non osa il pensiero tragico secondo cui tutto è volontà di potenza, ma preferisce pensare che tutto è ordine razionale. Finché dura l'ultimo uomo dura la metafisica, dura la prepotenza della ragione, e per il singolo dura la costrizione ideale del dovere (*sollen*), la volontà d'impotenza (*Wille zur Ohnmacht*).

A differenza dell'ultimo uomo, il superuomo supera l'universalità ideale dell'uomo, espressa scientificamente dalla coscienza-ingenerale ed esistenzialmente dalla prepotenza della ragione. Egli non è oltre l'uomo perché più universale, ma perché supera l'astratta universalità dell'uomo e la sua prepotenza mediante l'esercizio di quella volontà di potenza che gli consente di de-situarsi da quella situazione di impotenza in cui è ridotto dalla prepotenza dall'idea astratta.

Il superuomo che così si afferma è *inter-esse* non *inter-soggettività*; come tale infrange la logica del sistema, la sua armonia prestabilita, perché ha riconosciuto che ogni espressione della *ragione*, in quanto universale e onnicomprensiva, è sempre *razionalizzazione*, quindi *volontà di potenza*. Il superuomo radicalizza questa volontà e, con essa, oltrepassa la "volontà logica" della ragione e del sistema che di volta in volta la ragione presiede.

Il sistema della ragione è volontà di potenza come comprensione e dominio del mondo, come *potere* che si esercita su uomini e cose, sotto la maschera del *dovere* e dell'ordine da realizzare in vista di determinati valori. Questi non valgono per sé, ma in quanto sono fatti valere dagli interessi del sistema, le cui valutazioni condizionano ogni successivo valutare. Bene è tutto ciò che favorisce la razionalizzazione del mondo, male è tutto ciò che la ostacola e la impedisce.

Andare "al di là del bene e del male"²³ significa andare oltre la ragione (*Ratio*), perché si è riconosciuto nella razionalizzazione (*Rationalisierung*) la sua vera essenza. Dell'antico *lógos* la *ratio* conserva ancora il senso onnicomprensivo e totalizzante, ma solo perché la sua volontà di razionalizzazione non può tollerare che qualcosa sorga e si costituisca fuori del suo orizzonte, come sua possibile negazione. Il suo progetto di intervento e comprensione del mondo per essere effettuale deve essere totale, il suo potere per essere efficace deve elaborare le forme della volontà (*Wille*) fino a quelle della potenza (*Macht*).

Nell'elaborazione avviene il rovesciamento di tutti i valori (*Umwertung*), il cui "valore" non è immutabile ed eterno, ma è da ricondursi nell'economia espressa dalla forma storica della volontà di potenza. Volendo se stessa e nient'altro che se stessa, la volontà di potenza consuma tutti i sensi espressi dalla ragione per ogni cosa. Il non-senso (*Un-sinn*) a cui si perviene è tale solo per chi ancora vede le cose con la maschera della ragione, e ancora deve operare quel disvelamento che dalla ragione conduce alla razionalizzazione, e da questa alla volontà di potenza che l'una e l'altra sostanzia.

Dis-velare è buttare la maschera, è respingere la finzione, è far opera di verità. Le sorti di quest'ultima sono affidate alla consumazione delle apparenze e delle espressioni semantiche che le significano, quindi a quell'assenza di significato che, a consumazione avvenuta, si dis-vela.

Il nostro tempo è tempo di consumazione e quindi di possibile disvelamento. Prima delle cose si consuma il valore che la metafisica della soggettività ha loro assegnato, e ciò avviene a opera dell'ultimo tentativo espresso dalla soggettività per meglio possedere e controllare le cose. La

scienza e la tecnica, infatti, se da un lato offrono alla soggettività il più alto controllo delle cose mai finora raggiunto, dall'altro sono incapaci di sintesi. Ordinano e analizzano i fenomeni, ma dall'ordinamento e dall'analisi non sanno esprimere un senso. E così la direzione soggettivistica assegnata da Platone al tentativo sapienziale dell'uomo, scrive Nietzsche, naufraga miseramente. Infatti:

Una volta si credeva all'"anima", come si credeva alla grammatica e al soggetto grammaticale: si diceva, "io" è condizione, "penso" è predicato e condizionato – il pensare è un'attività per la quale un soggetto *deve* essere pensato come causa. Si cercò allora, con un'ostinazione e un'astuzia mirabili, se non fosse possibile districarsi da questa rete, ci si domandò se non fosse vero caso mai il contrario: "penso" condizione, "io" condizionato; "io" dunque soltanto una sintesi che viene *fatta* dal pensiero stesso.²⁴

Lo stesso concetto ritorna in un frammento postumo del 1885:

Ciò che mi divide nel modo più profondo dai metafisici è questo: non concedo loro che l'"io" sia ciò che pensa; al contrario considero l'*io* stesso una costruzione del pensiero, dello stesso valore di "materia", "cosa", "sostanza", "individuo", "scopo", "numero"; quindi solo una *finzione* regolativa, col cui aiuto si introduce, si *inventa*, in un mondo del divenire, una specie di stabilità e quindi di "conoscibilità". Il credere alla grammatica, al soggetto e oggetto grammaticale, ai verbi, ha soggiogato finora la metafisica; io insegno ad abiurare questa fede. È il pensiero che pone l'"io", ma si è finora creduto, come crede il "popolo", che nell'"io penso" ci fosse qualcosa di immediatamente certo e che questo "io" fosse la causa data del pensiero; secondo un'analogia con questa abbiamo "inteso" tutti gli altri rapporti causali. Per quanto consueta e indispensabile questa finzione possa essere, niente dimostra che la sua natura non sia fittizia. Qualcosa può essere condizione di vita e *tuttavia falso*.²⁵

Impostata da Platone come definizione trascendentale dell'ambito della soggettività per la sistemazione scientifica dei fenomeni (*sózein tà phainómena*), la ricerca filosofica si è affermata nell'età moderna come ordinamento categoriale della soggettività per la sistemazione delle scienze. Questa almeno è l'intenzione espressa da Cartesio e da Kant, la cui ragione è palesemente volontà di aver ragione e quindi razionalizzazione.

La scienza e la tecnica rifiutarono il potere teleologico della ragione e la sua funzione *sintetica* che doveva presiedere e

coordinare il sistema delle *analisi* scientifiche, ma non rinunciarono all'apriori matematico in cui la soggettività ebbe modo di mantenersi e conservarsi. In questo modo la soggettività e il suo ordine, il suo valore effettuale e vincolante, espunto dalla sintesi e purificato da ogni pretesa ideologica, si è consolidato nell'a-priori, al punto da non potersi più distinguere dal sistema che ha *voluto* realizzare, e che è suo fino in fondo, perché suoi sono i parametri di giudizio con cui, nel sistema, si interpretano tutte le cose. E in effetti, scrive Nietzsche:

*Che cos'è "conoscere"? Il riportare qualcosa di estraneo a qualcosa di noto, di familiare. Prima proposizione: ciò a cui siamo abituati non viene più da noi considerato un enigma, un problema. Smussamento del sentimento del nuovo e dello strano: tutto ciò che accade regolarmente non ci sembra più problematico. Perciò quello di "cercar la regola" è il primo istinto di chi conosce, mentre naturalmente per il fatto che si sia trovata la regola niente ancora è "conosciuto"! - Di qui la superstizione dei fisici: dove possono perseverare, cioè dove la regolarità dei fenomeni consente di applicare formule abbreviate, credono che si sia conosciuto. Sentono "sicurezza", ma dietro questa sicurezza intellettuale sta l'acquietamento della paura: vogliono la regola, perché essa toglie al mondo il suo aspetto pauroso. La paura dell'incalcolabile come istinto segreto della scienza.*²⁶

La cosa non appartiene più all'essere, ma alla posizione che la definisce in relazione al soggetto che la pone. La cosa è ciò che sta di contro (*Gegen-stand*), non ciò che sopraggiunge (*Gegen-über*) e, sopraggiungendo, sorprende. L'essere si ritira nell'egoità (*Ichheit*), il fondamento della cosa non è più nell'essere, ma è nella struttura dell'*Anschauung* o visione aprioristica della ragione che anticipatamente fissa sensi e significati. Questo fondamento, che la ragione scientifica e tecnica chiamano *matematica*, per Nietzsche è *volontà di potenza*.

Infatti se la matematica è posizione anticipata dell'ordine categoriale in cui assumere tutte le cose, senza distinzione alcuna per il loro senso e la loro qualità, se la matematica è legislazione (*Gesetzgebung*) e definizione (*Eingrenzung*), se è comprensione piena (*Allumfassende*), allora è *dominio*. Il dominio è il fondamento della ragione, la sua *extrema ratio*. La ragione e la sua logica trascendentale non si limitano più a vedere (*ideîn*) il mondo per comprenderlo, ma la comprensione

è in funzione dell'uso e dell'impiego, che è tanto più completo quanto più è razionale.

La storia della ragione è la storia di questo itinerario che ha condotto dall'essere all'Io, dall'Io all'elaborazione delle forme dell'Io come forme della matematica, quindi alla loro strutturazione trascendentale, e infine al loro uso come fondamento non solo della visione (Platone), ma anche della comprensione-sussunzione del mondo. La soggettività ha preso il posto dell'essere, le cose sono in quanto appaiono al soggetto, il loro essere si risolve nel *valore* che a loro compete in quanto valutate da quell'*Anschauung* o visione che ordina, allinea categoricamente, pone e dispone, *può*.

Sotto l'apparente disinteresse della ragione che procede *more mathematico*, Nietzsche scopre quella volontà di potenza che anima la metafisica soggettivistica dell'Occidente dal tempo dell'*idéal* platonica al tempo della scienza e della tecnica. Così facendo, Nietzsche porta la ragione alla fine (*zum Ende*), perché scopre che fin dal suo sorgere, l'apparenza disinteressata della ragione era la maschera sotto cui si celava la realtà interessata della volontà.

Per questo Zarathustra non accetta l'invito della scimmia all'ingresso della città. Per *passare oltre*, egli *vuole* la città.²⁷ In questo modo Zarathustra porta a compimento la potenza della volontà. Solo dopo il suo completo e manifesto dispiegamento sarà possibile "passare oltre", senza lasciarsi ulteriormente ingannare dalle "apparenze", che sono poi le cosiddette "esigenze della ragione". Con esse, infatti, la potenza della volontà si maschera per rendersi universalmente accettabile.

¹ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1875-1876*; tr. it. *Frammenti postumi 1875-1886*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1975, vol. IV, 1, p. 175.

² Id., *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (1874); tr. it. *Considerazioni inattuali, III, Schopenhauer come educatore*, in *Opere*, cit., 1972, vol. III, 1.

³ Id., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 2, p. 299.

⁴ Id., *Dionysos-Dithyramben* (1882-1888); tr. it. *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 4, p. 61.

⁵ F. Bacone, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620); tr. it. *La grande instaurazione, Parte seconda: Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986, I, 3, p. 552: "*Scientia et potentia humana coincidunt, quia*

ignoratio causæ destituit effectum. Natura non nisi parendo vincitur, et quod in contemplatione instar causæ est, id in operatione instar regulæ est. (La scienza e la potenza umana coincidono, perché l'ignoranza della causa fa mancare l'effetto. La natura infatti non si vince se non obbedendo a essa, e ciò che nella teoria ha valore di causa, nell'operazione pratica ha valore di regola)".

⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*; tr. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3, fr. 34 (253), p. 182.

⁷ Su questa tema si veda il saggio di K. Galimberti, *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2000, capitolo I: "La volontà di potenza come conoscenza".

⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 40 (13), pp. 319-320.

⁹ Id., *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*; tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2, fr. 9 (97), pp. 46-48.

¹⁰ Id., *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*; tr. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., 1974, vol. VIII, 3, fr. 18 (913), p. 327.

¹¹ Id., *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*; tr. it. *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, cit., 1986, vol. VII, 1, fr. 24 (5), p. 313.

¹² Id., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*; tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1, fr. 2 (92), p. 94.

¹³ Id., *Nachgelassene Fragmente 1884*; tr. it. *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, cit., 1976, vol. VII, 2, fr. 25 (168), pp. 49-50.

¹⁴ Ivi, fr. 26 (61), p. 149.

¹⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 36 (19), p. 237.

¹⁶ Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 7 (9), p. 281.

¹⁷ Ivi, fr. 2 (95), pp. 95-96.

¹⁸ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 9 (38), pp. 14-15.

¹⁹ Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 2 (126), p. 112.

²⁰ Questo motivo nietzscheano dell'"esonero" verrà tematizzato da A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940); tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983. Per un commento all'opera di Gehlen si veda U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 16: "Per una rifondazione della psicologia. Un modello: L'uomo di Arnold Gehlen".

²¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1888-1889*, cit., fr. 14 (144), p. 118.

²² Id., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1973, vol. VI, 1, p. 12.

²³ Id., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, cit., 1972, vol. VI, 2.

²⁴ Ivi, p. 60.

²⁵ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1884-1885*, cit., fr. 35 (35), p. 203.

²⁶ Id., *Frammenti postumi 1885-1887*, cit., fr. 5 (10), p. 177.

²⁷ Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., pp. 214-217.

La volontà di potenza e la morte di Dio

Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso! [...] Questo evento mostruoso è tuttora in corso e non è ancor giunto alle orecchie degli uomini.

F. NIETZSCHE, *La gaia scienza* (1882), § 125.

La volontà di potenza è l'anima dell'Occidente, la cui intenzione, divenuta sempre più chiara a partire da Platone, è quella di raggiungere il dominio incondizionato della totalità dell'ente. Questa lettura della civiltà occidentale fa di Nietzsche non un pensatore fra tanti, ma colui grazie al quale l'essenza di questa civiltà viene per la prima volta adeguatamente alla luce, al di là di tutti i mascheramenti e i falsi nomi. Tra questi c'è anche il nome di Dio. Dio è la *causa* del mondo, o è l'*effetto* della volontà di potenza che vuole il mondo? O, come scrive Nietzsche: "È l'uomo soltanto un concetto errato di Dio? O Dio è soltanto un concetto errato dell'uomo?"¹ All'interrogativo si può rispondere solo ripercorrendo la storia dell'idea di Dio per scoprirvi la genesi e il senso.

L'idea di Dio compare nella storia della filosofia con Platone in occasione della dimenticanza del senso dell'essere.² Tale dimenticanza implica che l'ente non sia più lasciato essere come qualcosa di precario che appare e scompare nell'orizzonte dell'essere, ma sia in qualche modo garantito dalla legge suprema dell'ente che, immutabile, ne domina le vicende. Per effetto di questa volontà rassicurante nasce l'Ente

supremo (tò *Agathón*) che non dipende da altro e tutto pone sotto il suo dominio.

Come vuole la versione di Heidegger, infatti: “Tò *Agathón*, pensato in senso greco, significa ciò che è atto a qualcosa e che rende atto a qualcosa”.³ Così ce lo descrive Platone nel mito della caverna, dove il sole, immagine di tò *Agathón*, è causa dell’essere e dell’apparire di tutte le cose che si offrono allo sguardo dello schiavo, dopo che questi s’è liberato dalle catene che lo trattenevano al fondo della caverna.⁴ In questo modo, Dio, l’Ente supremo, nasce in vista delle cose che hanno bisogno di essere garantite nella loro vicenda, onde assicurare all’uomo un dominio integrale del mondo. Nel Dio platonico già si annuncia la volontà di potenza, in virtù della quale, scrive Heidegger:

L’uomo, in aspetti di volta in volta differenti, e tuttavia ogni volta consapevolmente, si colloca nel bel mezzo dell’ente, senza essere già per questo l’ente privilegiato.⁵

Da questa impostazione platonica non si discosta il cristianesimo dove perdura l’esigenza di salvare l’ente, e in particolare quell’ente determinato e privilegiato che è l’anima dell’uomo. Per Aristotele e Tommaso d’Aquino, infatti, osserva Heidegger:

Dio è *actus purus*, pura attualità e con ciò la causa di ogni reale, cioè la fonte e la dimora stabile della salvezza, che egli garantisce come beatitudine di eterna durata. [...] C’è una fatalità misteriosa nella sua origine, che spinge l’uomo ad assicurarsi la propria salvezza, di tipo cristiano o di altro genere.⁶

Anche Cartesio, nell’inaugurare la filosofia moderna, prosegue la direzione onto-teo-logica con cui la filosofia dell’Occidente maschera la volontà di potenza che spinge l’uomo al dominio assoluto e incondizionato dell’ente. Il luogo della garanzia che ne assicura il dominio è il *cogito*, ma il valore del *cogito* ha nell’esistenza di Dio il suo fondamento. Essendo Dio “buono”, argomenta Cartesio, non può aver dato all’uomo facoltà conoscitive ingannatrici, per cui le idee matematiche, con cui l’uomo conosce e si assicura il mondo, sono senz’altro verità.⁷

Se con la garanzia ottenuta da Dio, il *cogito* è verità, si comprende come Leibniz cerchi di dare stabilità al mondo del finito riducendolo a rappresentazione, e quest’ultima a *vis*

activa in tensione verso quel principio unificatore supremo che porta il nome di Dio.⁸ In questo modo Leibniz lascia intendere che alla radice del mondo metafisico c'è la volontà, l'appetire che muove lo stesso conoscere, e che in Nietzsche si chiamerà volontà di potenza.

Hegel porterà a compimento questo itinerario metafisico proteso al possesso dell'ente. Il suo principio, che afferma l'identità del reale e del razionale,⁹ stabilisce il completo risolvimento del primo nel secondo, e l'unità così raggiunta porta indifferentemente il nome di "uomo" o quello di "Dio".

Nietzsche scopre questa intenzione nascosta in tutta la storia della metafisica, e, nel denunciarla, mette in luce che Dio non è per nulla *causa*, ma semplicemente *effetto* della volontà di potenza che, protesa al dominio dell'ente, ha ideato Dio e i valori che, lungi dall'essere degli incondizionati, sono condizioni perché la volontà possa volere se stessa. La proclamazione della morte di Dio significa che Dio è morto perché si è scoperto che non viveva da sé, ma viveva in quanto voluto dalla volontà di potenza per garantirsi il possesso del mondo. A commento di questo itinerario che da Platone conduce a Nietzsche, Heidegger osserva che:

Nella filosofia il nome adeguato per Dio è *Causa sui*. Davanti a questo Dio l'uomo non può pregare, né tanto meno offrire sacrifici. Davanti alla *Causa sui* l'uomo non può cadere in ginocchio riverente e nemmeno può cantare e danzare. Il pensiero senza Dio (*gott-lose*), che deve sacrificare il Dio della filosofia, è forse più vicino al Dio divino (*göttlichen Gott*).¹⁰

Per questo chi proclama la morte di Dio non è inteso dagli atei, ma ne è addirittura deriso. L'ateismo di questi ultimi uomini, completamente assorbiti nel commercio con le cose, non nasce dal pensiero. Essi non sanno se a garantire loro il possesso dell'ente è Dio o la volontà di potenza. Non sanno, perché non pensano se non alle cose possedute e al vantaggio che può loro derivarne. Così almeno appare nel passo de *La gaia scienza* dove Nietzsche narra la morte di Dio:

Non avete mai sentito parlare di quell'uomo folle che, in pieno mattino, accesa una lanterna, si recò al mercato e cominciò a gridare senza posa: "Cerco Dio! Cerco Dio!". Trovandosi sulla piazza molti uomini che non credevano in Dio, egli suscitò in loro grande ilarità. Uno disse: "L'hai forse perduto?", e altri: "S'è smarrito come un fanciullo? Si è nascosto in qualche luogo? Ha forse paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?". Così gridavano, ridendo fra di loro in una gran confusione.

L'uomo folle corse in mezzo a loro e fulminandoli con lo sguardo gridò: "Che ne è di Dio? Io ve lo dirò. Noi l'abbiamo ucciso, io e voi! Noi siamo i suoi assassini! Ma come potremmo farlo? Come potremmo bere il mare? Chi ci diede la spugna per cancellare l'intero orizzonte? Che facemmo sciogliendo la terra dal suo sole? Dove va essa, ora? Dove andiamo noi, lontani da ogni sole? Non continuiamo a precipitare e indietro e dai lati e in avanti? C'è ancora un alto e un basso? Non andiamo forse errando in un nulla infinito? Non ci culla forse lo spazio vuoto? Non fa sempre più freddo? Non è sempre notte, e sempre più notte? Non occorrono lanterne in pieno giorno? Non sentiamo nulla del rumore dei becchini che stanno seppellendo Dio? Non sentiamo l'odore della putrefazione di Dio? Eppure gli dèi stanno decomponendosi! Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come troveremo pace noi più assassini di ogni assassino? Ciò che vi era di più sacro e di più potente, il padrone del mondo, ha perso tutto il suo sangue sotto i nostri coltelli. Chi ci monderà di questo sangue? Con quale acqua potremo rendercene puri? Quale festa sacrificale, quale rito purificatore dovremo istituire? La grandezza di questa cosa non è forse troppo grande per noi? Non dovremmo divenire dèi noi stessi per esserne all'altezza? Mai ci fu fatto più grande, e chiunque nascerà dopo di noi apparterrà per ciò stesso a una storia più alta di ogni altra trascorsa".

A questo punto l'uomo folle tacque e fissò nuovamente i suoi ascoltatori; anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti. Quindi gettò a terra la sua lanterna che andò in pezzi spegnendosi. "Vengo troppo presto," disse, "non è ancora il mio tempo. Questo evento mostruoso è tuttora in corso e non è ancor giunto alle orecchie degli uomini. Per essere visti e riconosciuti lampo e tuono hanno bisogno di tempo, i fatti hanno bisogno di tempo anche dopo esser stati compiuti. Questo fatto è per loro ancora più lontano dalla più lontana delle stelle e tuttavia sono loro stessi ad averlo compiuto!" Si racconta anche che l'uomo folle, in quel medesimo giorno, entrò in molte chiese per recitarvi il suo *Requiem æternam Deo*. Condotto fuori e interrogato non fece che rispondere: "Che sono ormai più le chiese se non le tombe e i sepolcri di Dio?".¹¹

Nel commentare questo passo di Nietzsche, Heidegger osserva che:

La morte di Dio esprime il tramonto della dimensione metafisica che, a partire da Platone, pensa Dio, l'Iperuranio, il Sovrasensibile come "causa suprema", come "spiegazione" e "fondamento" delle cose sensibili, verso cui è protesa la volontà di potenza dell'uomo.¹²

Il Dio che muore non è quindi solo il Dio del cristianesimo, ma è il Dio figurato dal Sole platonico, evocato nel mito della caverna, che assicura, come fondamento, la totalità degli enti ("Che cosa abbiamo fatto sciogliendo la terra dal suo sole? Dove va essa ora? Dove andiamo noi lontani da ogni sole?"), è il Dio a cui fa ricorso la filosofia moderna per garantire quella

soggettività che risolve in sé la totalità degli oggetti (“Come potemmo bere il mare?”).

La morte di Dio, e il pensiero senza Dio che ne consegue, svelando la sostanza irreligiosa della metafisica, che non è, come vuol apparire, protesa al Dio divino, ma semplicemente alla ricerca del *fondamento* capace di garantire la stabilità e la disponibilità sicura dell’ente, mette a nudo quella volontà di potenza che si celava sotto il nome di Dio. Questa, come già il Dio *causa sui*, non rinvia ad altro, perché nient’altro vuole che *se stessa* e il proprio potenziamento senza limite.

L'idéa, che la filosofia platonica riconduceva a Dio e la filosofia moderna, dopo essersi assicurata dell’esistenza di Dio, affidava alla soggettività come sua *perceptio* e quindi come *appetitus* della *perceptio*, ora si vede espressa dalla volontà che anima il volere di quel *subjectum*, la cui entità (*ousía*), esprimendosi come soggettività dell’autocoscienza, rivela la sua essenza nella volontà di potenza. Questa, risolvendo in sé ogni senso possibile dell’ente, occupa il posto lasciato vuoto da Dio e, così facendo, pone fine, come vuole l’espressione di Nietzsche, all’“inganno bimillenario”.¹³ Risolto l’inganno, scrive Heidegger:

La verità che ora si dischiude non è più l’*alétheia* come non ascosità dell’ente, nè l’*orthótes* come concordanza o *adæquatio* del conoscere con l’oggetto, né la certezza come sicurezza di ciò che è posto dal *cogito* come sua rappresentazione. Con Nietzsche, la verità è intesa – in un senso che deriva storicamente dalle modalità suddette della sua essenza – come assicurazione della presenza disponibile dell’ambito a partire dal quale la volontà di potenza vuole se stessa.¹⁴

È infatti la volontà di potenza che crea le condizioni dell’apparire dell’ente e le modalità e i tempi del suo essere. Con la proclamazione della morte di Dio, Nietzsche mostra di aver perfettamente compreso l’essenza dell’Occidente, nato da quel travisamento platonico che ha portato a intendere la differenza *ontologica* tra essere ed ente come differenza *ontica* tra ente mondano ed ente divino, con la conseguente attribuzione a quest’ultimo di quei caratteri, come l’eternità e la potenza, che il pensiero aurorale aveva originariamente espresso come propri dell’essere.

Smarrita la differenza ontologica, nell’ambito ontico non poteva costituirsi altra differenza che non fosse di *rango*,

quindi morale. Dio è l'ente di massimo rango (*Summum ens*), il mondo è ente di rango inferiore. Nel pensiero dell'ente-Dio è già compresa la valutazione degli enti del mondo, la loro *parousía* è una *methéxis*, la loro *ousía* ha la consistenza dell'ombra.

Proclamando la morte di Dio, Nietzsche proclama l'inautenticità della differenza ontica instaurata da Platone, combatte la riduzione dell'esistenza a mera apparenza, proclama l'"innocenza" di quest'ultima, che non è copia o imitazione, perché nessun "al di là" è in grado di costituirsi come misura svalutante. Per questo il folle che proclama la morte di Dio non è compreso dagli atei, e il suo annuncio suscita in loro "grande ilarità".

L'ateo, infatti, è colui che all'idea sostituisce la cosa, all'essere il divenire, all'astratto il concreto, all'iperuranio la materia, allo spirito il corpo e, così facendo, si limita a capovolgere i valori, restando però sempre incluso in quell'orizzonte *ontico-morale* che non conosce altra *differenza* che non sia quella della valutazione e della svalutazione. Proclamare la morte di Dio significa invece rinunciare all'orizzonte ontico-morale e al tipo di differenza che in esso si costituisce. Significa parlare di "Mezzogiorno, istante dell'ombra più corta, fine del lunghissimo errore, apogeo dell'umanità".¹⁵

Il riferimento all'ombra rinvia alla concezione platonica dell'ente sensibile che sorge e svanisce come ombra dell'Idea eterna e immutabile. "Mezzogiorno" è l'estinzione dell'ombra, è la fine del dualismo platonico da cui è nato l'Occidente. Per questo è l'"apogeo dell'umanità". A mezzogiorno l'umanità passa dal "tu devi" all'"io voglio",¹⁶ dallo spirito obbediente, che non vuole la propria libertà ma quella di Dio, allo spirito libero che non pone valori, ma solo conquista la libertà del "no" rivolto a Dio e al dovere che da Dio discende.

La morte di Dio segna anche il principio dell'uomo come volontà che vuole se stessa, e del mondo che, riscattato dalla subordinazione bimillenaria all'idea teologica, torna a riproporsi come terra originaria che non ha alle sue spalle alcun retro-terra meta-fisico. Di qui l'invocazione di Nietzsche:

Vi sconfiguro fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze.¹⁷

La terra che riappare con la morte di Dio è la *phýsis* che era in manifestazione (*alétheia*) prima che Dio comparisse. Tra i due estremi è compresa la storia dell'Occidente come tempo dell'*epoché* della *phýsis*, del suo sottrarsi alla manifestazione, del suo nascondimento. È il tempo in cui "la natura ha gettato via la chiave"¹⁸ che avrebbe consentito di accedere a essa.

Per Nietzsche questo tempo è trascorso perché "tra un'aurora e un'aurora una nuova verità mi fu rivelata".¹⁹ La verità è l'annuncio della morte di Dio che conclude l'intervallo tra le due aurore e quindi il tempo del tramonto tra esse compreso o della "menzogna bimillenaria". Con la nuova aurora la *phýsis*, che come avverte il frammento di Eraclito: "ama nascondersi",²⁰ forse potrà tornare a rivelarsi. Con l'annuncio della morte di Dio Nietzsche ne ha ritrovato la chiave.

¹ F. Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889); tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, 3, p. 93.

² Cfr. Parte IV: "L'oblio dell'essere e la dominazione dell'ente".

³ M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 182.

⁴ Platone, *Repubblica*, Libro VII, 514 a-520 a.

⁵ M. Heidegger, *La dottrina platonica della verità*, cit., p. 190.

⁶ Ivi, pp. 184-187.

⁷ R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia* (1647); tr. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. II, Terza meditazione: "Di Dio e della sua esistenza", pp. 33-49.

⁸ G.W. Leibniz, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714); tr. it. *Principi di filosofia o Monadologia*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. III, pp. 453-468.

⁹ G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954, p. 15.

¹⁰ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", in "Teoresi", 1967, p. 234.

¹¹ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, § 125, pp. 129-130.

¹² M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 198.

¹³ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, cit., pp. 75-76: "Come il 'mondo vero' finì per diventare favola. Storia di un errore".

¹⁴ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, cit., p. 220.

¹⁵ F. Nietzsche, *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*,

cit., p. 76.

¹⁶ Id., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 1, "Delle tre metamorfosi", pp. 23-25.

¹⁷ Ivi, Prefazione, p. 6.

¹⁸ F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873); tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, cit., 1973, vol. III, 2, p. 357.

¹⁹ Ivi, p. 18.

²⁰ Eraclito, fr. B 123.

70.

La volontà di potenza e la svalutazione di tutti i valori

I valori e il loro variare stanno in rapporto con la crescita di potenza di chi pone i valori.

F. NIETZSCHE, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 9 (39), p. 15

Nel commentare la sentenza di Nietzsche: “Dio è morto”, Heidegger osserva che:

Il colpo più duro contro Dio non consiste nel ritenerlo inconoscibile, nel provare l'indimostrabilità della sua esistenza, ma nell'innalzarlo a supremo valore. Questo colpo non viene inferto da coloro che stanno a vedere e non credono in Dio, ma dai credenti e dai loro teologi che parlano del più essente degli enti senza mai impegnarsi a pensare l'essere stesso e senza quindi rendersi conto che quel parlare e questo pensare, considerati in base alla fede, sono la pura e semplice bestemmia di Dio, una volta mescolati alla teologia della fede.¹

Il colpo è stato inferto da Platone là dove, a proposito di *tò Agathón*, il filosofo dice: “Il Bene non è l'essere, ma ciò che si pone al di là di questo, superandolo in dignità e potenza”.² A conferire questa maggior dignità e questa maggior potenza a *tò Agathón* non è certo l'essere che gli è subordinato, e che, proprio con la comparsa di *tò Agathón*, si sottrae alla manifestazione e si custodisce trattenendosi nel nascondimento (*léthe*) della sua verità (*a-létheia*).

In assenza dell'essere, Platone, per reggere l'universo ontico, fa valere un ente che, *per effetto di questa valutazione*, diventa l'Ente supremo, e come tale vale al di sopra di ogni ente. Ma,

così facendo, nel tentativo di conferirgli dignità, Platone riduce *tò Agathón* a mero oggetto di una *valutazione soggettiva*, e in questo modo fonda la sua maggior potenza nella soggettività umana, che non lascia essere l'essere, ma lo lascia semplicemente valere come oggetto della sua attività rappresentativa. Ancora una volta al centro sembra esserci Dio, in realtà c'è l'uomo e la sua valutazione. Il maggior valore e la maggior potenza di Dio si risolvono ancora una volta nel valore espresso dall'incondizionata volontà di potenza dell'uomo.

I valori nascono quando la volontà di potenza vuole sottrarre l'ente alla precarietà in cui è lasciato essere dal gioco incondizionato dell'essere. Questo percorso ha inizio con Platone, per il quale la *phýsis* diventa *idéa*.³ Idea significa *modello*, e come tale si colloca più in alto rispetto a ciò che semplicemente è. Questo primato, che compete all'*idéa* per il suo rapporto al vedere (*ideîn*), si riduce così a un puro *fatto estimativo*. La valutazione dell'uomo è dunque ciò che privilegia l'idea e la pone come modello da imitare e da realizzare.

Il rapporto valore-valutazione si ripropone nella filosofia moderna con Cartesio e con Kant. Per Cartesio l'ente è assicurato nel suo essere dall'idea matematica garantita da Dio, e quindi ritenuta indiscutibilmente valida dall'uomo. Per Kant le categorie della soggettività, valide a priori, sono intese come condizioni dell'esperienza, e quindi della possibilità degli oggetti in generale.

In assenza dell'essere è dunque la *valutazione della soggettività* ciò che fa valere indiscutibilmente l'ente. Privato dell'essere, *l'ente diventa il valore*, ossia lo scopo che la soggettività si propone di realizzare. Il valore, occupando il vuoto che s'è creato in occasione dell'oblio dell'essere, diventa il sostituto dell'essere. A questa logica non si sottraggono neppure la scienza e la tecnica. Per entrambe, infatti, l'oggetto da dominare è lo scopo da raggiungere. A determinare gli scopi sono i bisogni, la cui soddisfazione costituisce il valore da realizzare. Per questo, scrive Heidegger:

Il valore è l'oggettivazione finalistica dei bisogni connessi all'auto-installazione rappresentativa nel mondo inteso come immagine.⁴

A questo punto è impossibile continuare a pensare i valori

come una realtà incondizionata di natura metafisica, perché: o l'essere non è perché deve essere come il valore dice, o i valori non sono perché al di sopra dell'essere. Da questa aporia si può uscire solo riconducendo i valori a quella autentica matrice che è la volontà di potenza che vuol far valere l'ente incondizionatamente, sottraendolo alla precarietà in cui è lasciato essere dall'essere.

Volere è tendere a qualcosa che importa. *Potenza* è l'esercizio del dominio, della forza che ordina le cose e gli uomini in funzione dei fini-valori che essa si è proposta. Ne consegue che i valori appartengono alla volontà di potenza in un duplice senso: perché da questa sono posti e a questa servono come condizioni della conservazione e dell'accrescimento del proprio potere.

Secondo Nietzsche il pensiero occidentale cadde in una grande ingenuità quando ritenne incondizionati dei valori che in realtà erano condizionati dalle stesse esigenze vitali dell'uomo. La morale tradizionale, che ha sempre sottoposto l'uomo al dominio dei valori, non si è mai accorta che tale dominio era in realtà sotto la signoria delle necessità dell'uomo. L'uomo dunque è il vero dominatore, e non i valori che pretendono di stabilire incondizionatamente che cosa sia bene e che cosa sia male per l'uomo. In questo senso, scrive Heidegger a commento della lettura nietzscheana dei valori:

L'“uomo buono” senza saperlo, pone i valori al di sopra di sé e li alza al rango di ciò che è in sé. Ciò che è condizionato unicamente dall'uomo, l'uomo lo ritiene incondizionato e tale da sottoporre l'uomo a richieste.⁵

Secondo Nietzsche l'uomo che cade in tale situazione incorre in una ingenuità iperbolica (*hyperbolische Naivität*). Heidegger interpreta l'aggettivo riferendolo alla derivazione del verbo greco *hyperbállein* che significa “gettare al di sopra”, quindi trasferire al di là di sé, in una presunta oggettività, ciò che anima il profondo della soggettività, che per Nietzsche è volontà di vita e volontà di potenza:

Il mio sospetto è di osare questa affermazione: in ogni filosofare non si è trattato per nulla, fino a oggi, di “verità”, ma di qualcos'altro come salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...⁶

Nella *Genealogia della morale* Nietzsche afferma che i valori appartengono alla vita che li progetta e che poi dimentica la progettazione avvenuta, per cui i valori possono venire

incontro all'uomo come ideali trascendenti. La loro oggettività è nella dimenticanza del progetto dell'esistenza, che accoglie come forza obbligatoria della legge morale ciò che precedentemente essa ha fatto valere. Ponendo valori, l'uomo trascende se stesso e si oppone a ciò che egli stesso ha progettato, come a un oggetto estraneo fornito dei tratti più venerabili dell'essere in sé. In ciò è l'ingenua alienazione dell'uomo, che trasferisce in una presunta oggettività ciò che anima il profondo della sua soggettività, ossia la volontà di vita e la volontà di potenza.

Ma Nietzsche non si limita a rifiutare la falsa oggettività dei valori, il suo intento è di giungere a cogliere ciò che sollecita l'esistenza umana a porre fuori di sé i punti di vista assiologici, a partire dai quali, poi, incontra tutte le cose e soprattutto se stessa. Per questo Nietzsche non prende in considerazione ogni singola valutazione, ma solo quelle tendenze fondamentali che, ponendosi come valori a priori, precedono tutti i singoli atti di valutazione. E ciò in base al principio: "I nostri valori sono *interpretazioni introdotte nelle cose*".⁷

In questo modo Nietzsche intende la sua filosofia non come una delle tante cesure di cui è testimone la storia ogniquale volta si relativizzano o si dissolvono determinati valori, ma come la cesura delle cesure, il centro del tempo, il grande mezzogiorno, perché per la prima volta non si destituisce questo o quest'altro valore, ma *il valore del valore*, la sua presunta oggettività che appartiene alla soggettività che progetta il valore e, distanziandolo, lo riaccoglie come incondizionato. Dietro i valori c'è dunque la vita che li progetta: "la grande giocatrice". Per questo Nietzsche può dire:

Dove voi vedete cose ideali, io vedo cose umane, ah! troppo umane!⁸

Con la sua genealogia *ab inferiori*, Nietzsche spiega l'alto dal basso, l'ideale dall'istinto vitale, fa luce nel mondo segreto del Sacro, del Vero, del Bello, del Buono, diffidando di ciò di cui finora l'uomo s'è fidato. E questo perché:

Il *furore* contro gli istinti della vita fu dichiarato "sacro", venerabile. L'assoluta castità, l'assoluta obbedienza, l'assoluta povertà: l'ideale sacerdotale. Elemosina, compassione; abnegazione, cavalleria; negazione del bello, della ragione, dei sensi; sguardo arcigno per tutte le qualità forti che si hanno: sguardo laico. Si va avanti: gli *istinti*

calunniati cercano a loro volta di *crearsi un diritto* – li si ribattezza dando loro nomi santi. Gli *istinti calunniati* cercano di dimostrarsi *necessari* perché i virtuosi in genere siano possibili.⁹

Dissolto ogni dualismo, Nietzsche fa dell'ideale e del reale, del bene e del male gli estremi di un arco in tensione, perché Dio e l'ideale non sono al di là dell'uomo, ma sono una dimensione dell'esistenza che l'uomo pro-tende oltre se stesso. Nello spazio intermedio ha luogo la danza dello "Spirito libero":

A mo' di trovadori
danziamo tra santi e prostitute
tra Dio e mondo, la danza.¹⁰

La danza nasce dalla gioia per lo smascheramento della "menzogna bimillenaria" che ha offerto come metafisica, religione, arte, morale ciò che è semplicemente istintivo, vitale, perlopiù nascosto e sotterraneo. *L'ansia di verità*, per esempio, non è disinteressata, ma nasce dal desiderio di salvezza. La *religione* scaturisce dalla paura e dal bisogno. La *metafisica* è quella "bugia vitale" con la quale l'uomo si aiuta, supera la caducità, e può dare un significato imperituro alla sua esistenza. L'*arte*, che nella prima riflessione di Nietzsche era stata vista come comprensione cosmica, nella *Genealogia della morale* è intesa come una spirituale rottura d'argine, come un improvviso defluire d'acqua a lungo ristagnata, come uno scarico. La *scienza* stessa, che pure ha il pregio di aver liberato gli uomini dalle illusioni metafisiche e dalle intenzioni morali, diventa qualcosa che attacca la vita, che la soffoca, se non partecipa alla danza, se non diventa "gaia scienza", che gioca col *páthos* scientifico, senza risolversi e ridursi alla sola severità della sua metodologia asceticamente promossa dalla religione del progresso.¹¹

Scavando ulteriormente in quell'"animale con ideali", Nietzsche scopre che l'uomo grande è solo un piccolo uomo che maschera i propri istinti, che le grandi correnti di pensiero e di azione che hanno mutato il volto della storia sono il prodotto degli spiriti inferiori che come "tarantole", private dalla sorte di ogni grandezza e di ogni successo, hanno incarnato lo spirito di vendetta. Tarantole sono i predicatori dell'amore, dell'uguaglianza, nei quali l'impotenza di vita si vuol vendicare di tutte le forme di vita potente.

Qui Nietzsche non polemizza solo contro le espressioni politiche e le correnti di pensiero della modernità, come la Rivoluzione francese, il socialismo, la democrazia, ma anche contro il cristianesimo che, stabilendo l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio, è alla base di queste espressioni e di queste correnti. Il sospetto di Nietzsche è che tanto più una vita è impotente, tanto più pretenderà l'uguaglianza di tutti, cercherà di abbassare nella comune mediocrità i singoli, le eccezioni, e nella grandezza vedrà solo un crimine contro l'uguaglianza.¹² E questo perché, scrive Nietzsche:

Si vuole la *libertà* finché non si ha ancora la potenza. Quando si ha la potenza, si vuole il predominio; se non lo si consegue (se si è ancora troppo deboli per esso) si vuole la *giustizia*, ossia una *potenza pari*.¹³

L'idea d'*uguaglianza* nasce quindi dall'impotente volontà di potenza dei mal riusciti, l'idea di *giustizia* dalla mascherata volontà di potenza che abusa dell'apparenza ingannevole della virtù e della venerabilità del costume per farsi valere. Sotto l'idea di giustizia dei molti, e della massa, si nasconde lo spirito di vendetta, quel ragno velenoso, la tarantola, che annoda le sue reti e soffoca la vita.

La virtù che rimpicciolisce è il segno della povertà dell'esistenza, l'interiorità della coscienza è una perversione degli istinti che non hanno la forza di esprimersi, l'ascesi è il modo di conservarsi in vita dei deboli incapaci di vivere le passioni, l'ideale della volontà ascetica è il nulla, perché, come si è visto, la volontà di potenza "preferisce volere *il nulla* piuttosto che *non volere*".¹⁴

A questo punto non si fraintenda Nietzsche, la sua svalutazione di tutti i valori non è una *sostituzione* ma una *destituzione*. Nietzsche non sostituisce un valore con un altro, ma destituisce il valore del valore, la sua presunta oggettività, la sua trascendenza, la sua incondizionatezza, perché alle spalle del valore non c'è l'essere, ma l'*umana valutazione*, la quale valuta in conformità ai bisogni della vita che la volontà di potenza spinge a soddisfare. Perciò, scrive Nietzsche:

Il punto di vista del "valore" è il punto di vista delle *condizioni di conservazione e di potenziamento* rispetto a strutture complesse, la cui vita ha una durata relativa entro il divenire.¹⁵

E ancora: "*I valori e il loro variare sono in rapporto con la crescita di potenza di chi pone i valori*".¹⁶ Commentando questi

frammenti di Nietzsche, Heidegger osserva che dunque: “I valori non *sono*, ma semplicemente *valgono*, e valgono in quanto sono posti come ciò che conta”.¹⁷ Non a caso la loro storia è cominciata proprio quando, con Platone, si sono rivelati i primi sintomi della dimenticanza del senso dell’essere.¹⁸ Per cui conclude Heidegger:

Ogni valutazione, anche quando è una valutazione positiva, è una soggettivazione. Essa non lascia essere l’ente, ma lo fa valere solo come oggetto del proprio fare. Lo strano sforzo di dimostrare l’oggettività dei valori non sa quel che fa. Proclamare per sovrappiù “Dio” come il “valore più alto” significa degradare l’essenza di Dio. Pensare per valori, qui e altrove, è la più grande bestemmia che si possa pensare contro l’essere. Pensare contro i valori non vuol dire perciò esaltare l’assenza di valori e la nullità dell’ente, ma significa, contro la soggettivazione dell’ente ridotto a mero oggetto, portare la luce della verità dell’essere davanti al pensiero.¹⁹

¹ M. Heidegger, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche “Dio è morto”*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 238-239.

² Platone, *Repubblica*, Libro VI, 509 b: “*Ouk ousías óntos toû agathoû all’éti epékeina tês ousías presbeíai kai dynámei hyperéchontos*”.

³ Cfr. il capitolo 24: “Platone e il giogo dell’idea”.

⁴ M. Heidegger, *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L’epoca dell’immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 88.

⁵ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 649.

⁶ F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. V, 2, p. 16.

⁷ Id., *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*; tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1, 2 (77), p. 86.

⁸ Id., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888); tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3, p. 331.

⁹ Id., *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*; tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2, fr. 10 (57), pp. 136-137.

¹⁰ Id., *La gaia scienza*, cit., p. 275.

¹¹ Id., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 2. In particolare si veda a p. 299 la “Terza dissertazione” che ha per titolo: “Che significano gli ideali ascetici?”. A questa domanda Nietzsche risponde: “Nella circostanza che l’ideale ascetico ha avuto in generale un così grande significato per l’uomo, si esprime il fondamentale dato di fatto dell’umano volere, il suo *horror vacui*: quel volere *ha bisogno di una meta* – e preferisce volere il *nulla*, piuttosto che *non volere*”.

¹² Si veda a questo proposito K. Galimberti, *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2000, capitolo 3: “La volontà di potenza come società e come individuo”, pp. 60-90.

- ¹³ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 10 (82), p. 150.
- ¹⁴ Id., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, cit., p. 299.
- ¹⁵ Id., *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., fr. 11 (73), p. 247.
- ¹⁶ Ivi, fr. 9 (39), p. 15.
- ¹⁷ M. Heidegger, *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, cit., p. 209.
- ¹⁸ Cfr. Parte IV: "L'oblio dell'essere e la dominazione dell'ente".
- ¹⁹ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 301.

71.

La volontà di potenza e il superuomo

*Io vi insegno il superuomo.
L'uomo è qualcosa che deve
essere superato.*

F. NIETZSCHE, *Così parlò
Zarathustra* (1883-1885), p. 6.

*Lo scopo non è l'“umanità”, ma
il superuomo.*

F. NIETZSCHE, *Frammenti
postumi 1884*, fr. 26 (232), p.
192.

Nella dottrina del superuomo Nietzsche ha voluto indicare, secondo Heidegger, l'essenziale distacco che il protagonista dell'oltrepassamento ha posto tra sé e la tradizione che si appella a Dio e ai valori. Il superuomo, pertanto, in questa sua funzione di distacco radicale, non è tanto rivelatore di una sua propria essenza, quanto dell'essenza dell'uomo riscattata dall'alienazione nella “menzogna bimillenaria”. Infatti, osserva Heidegger:

Il “super” nella denominazione “super-uomo” contiene una negazione e significa il sorpassare e l'andare oltre l'uomo finora esistito. Il no di questa negazione è incondizionato, poiché proviene dal sì della volontà di potenza e colpisce in assoluto l'interpretazione del mondo platonica, morale-cristiana, in tutte le sue varianti palesi e occulte.¹

Solo uscendo dalla tradizione, e dai valori da questa posti e fatti valere come criteri di giudizio nell'incontro con le cose, è possibile scoprire l'errore e comprendere la storia, soprattutto quando questa coincide con quell'errare prodotto dalla

dimenticanza della verità dell'essere. Il superuomo (*Übermensch*) non ha nulla da spartire con lo sfruttamento che di questo concetto hanno operato fascismo e nazismo quando si riferivano all'uomo che si mette al di sopra degli altri (*über-alles*) nella morale o nella lotta per il potere. Ciò *oltre* cui va l'*Über-mensch* è l'uomo come è stato finora, l'uomo del *tu devi*, l'uomo che si è assoggettato a Dio e ai valori, e non ha riconosciuto nella volontà di potenza l'unico fondamento del loro valere.²

Il superuomo è l'uomo entrato in una "seconda innocenza"³ perché si è liberato del concetto di colpa connesso a quello di Dio. Come tale, egli si pone "al di là del bene e del male" perché è giunto all'ultima verità che "proibisce a se stessa la menzogna della fede in Dio".⁴ Liberandosi dal *sovrumano*, l'uomo diventa *superuomo*.

Il disincanto dei substrati troppo umani di tutto ciò che è ideale e trascendente non conduce solo alla distruzione della volta celeste della religione, della metafisica, della morale che l'uomo ha eretto al di sopra della sua esistenza, non conduce solo alla morte di Dio e alla svalutazione di tutti i valori, ma provoca anche un rivolgimento dell'uomo, un mutamento della sua posizione, della sua esistenza, che non può più essere definita in relazione alla trascendenza.

L'uomo non cerca più mete fuori di sé, ma, in sé, passa dal "tu devi" all'"io voglio".⁵ Da Santo, da Artista, da Saggio, che sono poi le modalità in cui si esprime la grandezza dell'uomo nella forma dell'estraneazione, l'uomo diventa "Spirito libero", diverso tanto dal "grande uomo" che realizza se stesso nell'ideale, quanto dal "piccolo uomo" che ha come unica possibilità di esistere quella di sottomettersi all'ideale. L'uno e l'altro sono gli "ultimi uomini" che vivono come schiavi della prepotenza della ragione, che a sua volta vive perché riesce a tenere in vita quegli ideali e quei valori a cui gli ultimi uomini si sottomettono. Democrazia borghese e socialismo, gli ultimi ideali della prepotenza della ragione, fanno dell'uomo un animale da gregge, a proposito del quale Nietzsche scrive:

Ecco! io vi mostro l'*ultimo uomo*. "Che cos'è amore? E creazione? E anelito? E stella?" - così domanda l'ultimo uomo e strizza l'occhio. La terra allora sarà diventata piccola e su di essa saltellerà l'ultimo uomo che tut-to rimpicciolisce. La sua genia è indistruttibile, come la pulce di

terra; l'ultimo uomo campa più a lungo di tutti.

"Noi abbiamo inventato la felicità" – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio. Essi hanno lasciato le contrade dove la vita era dura: perché ci vuole calore. Si ama anche il vicino e a lui ci si strofina: perché ci vuole calore. Ammalarsi ed essere diffidenti è ai loro occhi una colpa: guardiamo dove si mettono i piedi. Folle chi ancora inciampa nelle pietre e negli uomini!

Un po' di veleno ogni tanto: ciò rende gradevoli i sogni. E molto veleno alla fine per morire gradevolmente. Si continua a lavorare, perché il lavoro intrattiene. Ma ci si dà cura che il trattenimento non sia troppo impegnativo. Non si diventa più né ricchi né poveri: ambedue le cose sono troppo fastidiose. Chi vuole ancora governare? Chi obbedire?

Ambedue le cose sono troppo gravose. Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio.

"Una volta erano tutti matti" – dicono i più raffinati e strizzano l'occhio. Oggi si è intelligenti e si sa per filo e per segno come sono andate le cose: così la materia di schermo è senza fine. Sì, ci si bisticcia ancora, ma si fa pace al più presto – per non guastarsi lo stomaco. Una vogliuza per il giorno e una vogliuza per la notte: salva restando la salute.

"Noi abbiamo inventato la felicità" – dicono gli ultimi uomini e strizzano l'occhio.⁶

I valori della tradizione che trattengono il gregge non valgono per il superuomo che fa la sua comparsa con la morte di Dio. Questa morte esige dall'uomo, che crea con la volontà se stesso e a cui nessun Dio dice più che cosa deve fare, che egli giunga, assieme alla liberazione da Dio, anche al superamento dell'uomo. L'uomo perde così la sua posizione tradizionale di essere compreso tra l'animale e Dio, senza per questo prendere il posto lasciato vacante dalla morte di Dio.

Il superuomo non sostituisce Dio, ma, liberatosi di Dio, fa perno su se stesso come su di una corda tesa sull'abisso del nulla che si è spalancato con la morte di Dio. La sua esistenza, come quella dell'acrobata nel preludio dello *Zarathustra*, è essenzialmente in pericolo.⁷ Il rischio e il pericolo sono i caratteri che competono all'uomo che si è liberato dalla sicurezza in cui era custodito (anche se come schiavo) dalla pre-potenza della ragione, che realizzava il suo scopo con la magia di quegli ideali che dicono felicità, virtù, giustizia, pietà, speranza ultraterrena. Rendersi conto di questo, scrive Nietzsche, significa aver inteso che:

L'uomo è un cavo teso tra la bestia e il superuomo – un cavo al di sopra dell'abisso. Una passaggio pericoloso, un pericoloso essere in

cammino, un periglioso guardarsi indietro e un periglioso rabbrivire e fermarsi. La grandezza dell'uomo è di essere un ponte e non uno scopo: nell'uomo si può amare che egli sia una *transizione* e un *tramonto*. Io amo coloro che non sanno vivere se non tramontando, perché essi sono una transizione. Io amo gli uomini del grande disprezzo, perché essi sono gli uomini della grande venerazione e frecce che anelano all'altra riva. Io amo coloro che non aspettano di trovare una ragione dietro le stelle per tramontare e offrirsi in sacrificio: bensì si sacrificano alla terra, perché un giorno la terra sia del superuomo.⁸

Il superuomo vive la condizione "umana" come trapasso (*Übergang*), ponte (*Brücke*) e guarda l'ultimo uomo per superarlo. Il superuomo è Zarathustra che, scendendo dai monti che hanno ospitato la sua solitudine, annuncia al vecchio santo, che ancora prega nella foresta, che Dio è morto.⁹

Se la dottrina del superuomo nasce in così stretta connessione con la morte di Dio, la sua portata non è antropologica, ma metafisica. L'*über* di *Über-mensch* indica l'inizio di una nuova era dominata non più dai valori, ma dalla loro svalutazione operata dalla volontà di potenza che, volendo se stessa, ripete se stessa. Non a caso l'uomo diventa superuomo quando l'ente si presenta come eterno ritorno dell'identico, quando cioè è superata la concezione del valore incondizionato dell'ente, e questo è rigettato nel gioco dell'essere che, come quello del fanciullo, non ha scopi né fini da realizzare. Per questo al "tu devi" del cammello deve subentrare l'"io voglio" del leone. Ma, avverte Nietzsche:

Ditemi, fratelli, che cosa sa fare il fanciullo che neppure il leone era in grado di fare? Perché il leone rapace deve ancora diventare un fanciullo? Innocenza è il fanciullo e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota che gira da sola, un primo moto, un sacro dir di sì. Sì per il giuoco della creazione, fratelli, occorre un sacro sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista da sé il *suo* mondo.¹⁰

A commento di questa riflessione di Nietzsche, Heidegger scrive che:

L'eterno ritorno dell'identico è il nome per l'essere dell'ente, mentre super-uomo è il nome per l'essere umano che corrisponde all'essere dell'ente. Solo quando l'essere dell'ente si rappresenta all'uomo come eterno ritorno dell'uguale, l'uomo può passare sul ponte ed essere colui che passa oltre, il superuomo. [...] Come maestro dell'eterno ritorno e del superuomo Zarathustra non insegna due cose diverse. Ciò che egli insegna è strettamente connesso, perché l'una dottrina richiama l'altra.¹¹

Se l'ultimo uomo è circoscritto nell'orizzonte ontico in cui domina la prepotenza della ragione, il superuomo è colui che oltrepassa questo orizzonte e si dischiude a quel nulla di ente che è condizione dell'apparire dell'essere. Ma in quanto il tempo presente è compreso nella storia dell'assenza dell'essere, per descrivere l'essenza del superuomo manca il linguaggio, né si può impiegare quello a disposizione dell'ultimo uomo, inadeguato al senso dell'essere. Per questo *Così parlò Zarathustra* è "un libro per tutti e per nessuno". Se oggi, fa osservare Heidegger, questo sottotitolo si è avverato in senso opposto, è perché l'opera è stata letta da tutti senza che nessuno si sia mostrato all'altezza di comprenderla nella sua intima problematica e nella sua portata essenziale che è riferimento all'essere.¹²

Per comprendere il senso del superuomo bisogna ricondursi a quella *phýsis* che si annuncia oltre l'ente e in cui la volontà di potenza si risolve. La morte di Dio, infatti, riconsegna l'uomo e la natura a se stessi, riscattandoli dall'alienazione bimillenaria che li aveva definiti in funzione di Dio. Morto Dio, uomo e natura si ridefiniscono in quel rapporto di reciprocità già noto al pensiero aurorale, e poi dissolto con la comparsa di Dio. Per questo la seconda proposizione fondamentale, a cui Nietzsche dà particolare rilievo nella Prefazione a *Così parlò Zarathustra*, dopo la prima che proclamava la morte di Dio, dice: "Io vi insegno il superuomo",¹³ l'uomo cioè che oltrepassa (*über*) la sua definizione bimillenaria che lo rapportava a Dio, per ricomprendersi in quell'Uno-Tutto che è la natura.

L'essenza dell'uomo viene così a identificarsi con l'essenza del mondo che non è più creatura di Dio, ma totalità che tutto abbraccia, al di qua della distinzione platonica tra mondo vero e mondo apparente, al di là del bene e del male. Liberato da Dio, l'uomo non è più quella soggettività privilegiata a cui il mondo è consegnato come oggetto di conquista, secondo il comando biblico e il tentativo realizzato dal pensiero moderno, ma è la forma suprema dell'essere dove tutte le cose trovano la loro corrente e la loro controcorrente, il loro flusso e riflusso.

Designando l'essenza vitale di tutto l'essere, la volontà di potenza anima sia il mondo naturale sia il mondo dell'uomo, entrambi accomunati dall'essere processo e accadimento. Il mondo naturale che tutto abbraccia, "l'anello degli anelli",¹⁴

non è creato, come diceva Eraclito, né da un Dio, né dall'uomo.¹⁵ Al pari della *phýsis* greca, esso esiste da sempre come fatto supremo senza inizio e senza fine. Per questo, nell'annunciare "la nuova concezione del mondo" Nietzsche scrive:

Il mondo sussiste; esso non è niente che divenga, niente che perisca. O piuttosto: esso diviene, perisce, ma non ha mai cominciato a sussistere, né ha mai cessato di perire, esso si *conserva* in entrambi i processi, vive di se stesso, i suoi escrementi sono la sua nutrizione. L'ipotesi di un mondo creato non deve preoccuparci neanche per un istante. Il concetto di "creare" è oggi del tutto indefinibile, inattuabile nella mente; niente più di una parola, di un rudimento dei tempi della superstizione, con una parola non si spiega niente. L'ultimo tentativo di concepire un mondo che comincia è stato recentemente fatto più volte con l'aiuto di un procedimento – perlopiù, come si può indovinare, per un recondito fine teologico.¹⁶

Nella nuova concezione nietzscheana, che è poi l'antica concezione eraclitea, il mondo non ha fini da realizzare, né scopi da raggiungere, non è l'effetto di alcuna causa, ma, come dice Nietzsche: "è puro caso (*Chaos sive natura*)"¹⁷ che comprende anche il caso umano:

È davvero beatitudine, non blasfemia, quando insegno: "Su tutte le cose sta il cielo caso, il cielo innocenza, il cielo accidente, il cielo tracotanza". "Per caso" – questa è la più antica nobiltà del mondo, che io ho restituito a tutte le cose, io le ho redente dall'asservimento allo scopo.¹⁸

Aderendo alla casualità del mondo, il superuomo supera l'uomo occidentale, sia nella sua versione metafisica che colloca in *Dio* il senso dell'accadere mondano, sia nella versione laicizzata della tensione metafisica che colloca nel *progresso* il senso della storia. Il superuomo, infatti, è colui che ha fatto suo l'insegnamento di Zarathustra:

Questo mondo è volontà di potenza – e nient'altro! E anche voi siete questa volontà di potenza – e nient'altro.¹⁹

In questo modo il superuomo taglia i ponti con l'ultimo uomo che ancora vive della "vanità" di essere immagine di Dio, e quindi di occupare una posizione assolutamente privilegiata nei confronti del mondo della natura. Si chiede infatti Nietzsche:

Che cos'è la vanità dell'uomo più vano rispetto alla vanità che possiede il più modesto, per il fatto che nella natura e nel mondo si

sente “uomo”?²⁰

Questa vanità ha incantato l'Occidente, facendogli smarrire il senso del “testo originale” della natura. Dallo *scire me vivere* di Agostino al *cogito me cogitare* di Cartesio, dall'*Io* kantiano che accompagna tutte le mie rappresentazioni, all'*autocoscienza* hegeliana dello Spirito essente per sé, l'uomo occidentale non ha fatto che coltivare la sua vanità, esasperando la sua soggettività in nome di Dio e contro la natura. Il superuomo di Nietzsche, che nasce con la morte di Dio e con il riconoscimento della casualità del mondo, oltrepassa l'ultimo uomo “vano”, e avverte che ciò che importa per l'avvenire è ricondurre l'uomo alla natura, alla natura di tutte le cose. Ma per questo, avverte Nietzsche:

Occorre superare le numerose interpretazioni vane e i significati derivanti, che sono stati finora scarabocchiati e dipinti su quell'eterno testo originale che è l'*homo natura*. Occorre far sì che l'uomo in avvenire stia di fronte all'uomo e all'*altra* natura, muto ai richiami dei vecchi uccellatori metafisici, che troppo a lungo hanno suonato col flauto: “Tu sei di più! Tu sei superiore! Tu hai un'altra origine!” – questo potrebbe essere uno strano compito, ma è un compito – chi potrebbe negarlo?²¹

¹ M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 774.

² A proposito della traduzione italiana del termine *Übermensch*, G. Vattimo, ne *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974, propone, a mio parere molto opportunamente: “Il termine ‘oltreuomo’ al più usato ‘superuomo’ per tradurre il nietzscheano *Übermensch*. E questo per accentuare la trascendenza di questo tipo di uomo rispetto all'uomo della tradizione. L'incapacità di cogliere questa trascendenza e novità sembra accomunare la maggior parte delle interpretazioni che sono state date della filosofia di Nietzsche. Essa avvicina anzitutto, e paradossalmente, la lettura nazista di Nietzsche e quella lukácsiana. [...] Non sfugge a questa riduzione dell'*Übermensch* nietzscheano all'uomo della tradizione metafisica neanche l'interpretazione di Heidegger che vede in Nietzsche il ‘compimento’ della metafisica occidentale” (pp. 183-184). E ancora: “L'*Übermensch* di Nietzsche si manifesta come una forma di umanità collocata *oltre* l'uomo così com'è oggi; non è un'intensificazione dell'essenza uomo quale finora si è manifestata, e nemmeno, come vuole Heidegger, l'uomo in quanto capace di ‘andare oltre’, in una forma che conferma e potenzia soltanto le strutture della metafisica su cui si fonda il nostro mondo” (p. 283).

³ F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, 2, p. 291.

⁴ Ivi, p. 364.

⁵ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 1: "Delle tre metamorfosi", pp. 23-25.

⁶ Ivi, Prefazione, § 5, pp. 11-12.

⁷ Ivi, § 6, pp. 13-14.

⁸ Ivi, § 4, p. 8.

⁹ Ivi, § 2, pp. 4-5.

¹⁰ Ivi, "Delle tre metamorfosi", p. 25.

¹¹ M. Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* (1953); tr. it. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 77.

¹² Ivi, p. 66.

¹³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., Prefazione, § 3, p. 6.

¹⁴ Ivi, "I sette sigilli", p. 278.

¹⁵ Eraclito, fr. B 30: "Questo cosmo, che è di fronte a noi e che è lo stesso per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure".

¹⁶ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*; tr. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., 1974, vol. VIII, 3, fr. 14 (188), pp. 163-164.

¹⁷ Id., *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*; tr. it. *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, cit., 1975, vol. V, 2, Edizione riveduta e ampliata 1991, fr. 11 (197).

¹⁸ Id., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., "Prima che il sole ascenda", p. 201.

¹⁹ Id., *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*; tr. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3, fr. 38 (12), p. 293.

²⁰ Id., *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., "Dell'uomo superiore", § 1, p. 348.

²¹ Ivi, § 11, p. 353.

La volontà di potenza e la terra

Vi scongiuro, fratelli, *rimanete fedeli alla terra* e non credete a quelli che vi parlano di sovraterrene speranze! Lo sappiano o no: costoro esercitano il veneficio. Dispregiatori della vita essi sono, moribondi e avvelenati essi stessi, hanno stancato la terra; possono scomparire! Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio, ma Dio è morto, e così sono morti anche tutti questi sacrilegi. Commettere il sacrilegio contro la terra è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra!

F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra* (1883-1885), Prefazione, § 3, p. 6.

“Rimanete fedeli alla terra” dice la terza proposizione fondamentale della Prefazione a *Così parlò Zarathustra*. Essa rappresenta la conseguenza tratta dalla morte di Dio e dal superamento dell'ultimo uomo a opera del superuomo, che ha liquidato tutti i retro-terra metafisici.

L'ultimo uomo ha usato e abusato della terra per abbellire il concetto dell'al di là, ha sottratto a essa i colori e le immagini con cui ha adornato il regno delle idee eterne. Il superuomo, che sa della morte di Dio, riconosce nell'al di là una fantastica

immagine della terra, e alla terra restituisce tutto quanto le è stato sottratto.

Dall'alienazione, il superuomo ritorna alla "Grande Madre",¹ alla "terra dall'ampio petto" e in essa trova i limiti, il contrappeso dei suoi tentativi, che prima immaginava di realizzare nell'al di là, e ora riaffida alla terra, in quanto grembo da cui ha origine tutto ciò che appare alla luce, e nello spazio e nel tempo trova permanenza e luogo. Dove per l'umanità imprigionata dalla metafisica stava Dio, ora sta la terra, nel senso, scrive Nietzsche, che:

Un tempo il sacrilegio contro Dio era il massimo sacrilegio; ma Dio è morto e così sono morti anche tutti questi sacrileghi. Peccare contro la terra, questa è oggi la cosa più orribile, e apprezzare le viscere dell'imperscrutabile più del senso della terra.²

Nietzsche non pone l'uomo al posto di Dio, egli non divinizza né idolatra l'ente finito, perché altrimenti ricalcherebbe i sentieri dell'ultimo uomo. Al posto di Dio, al posto del Dio dei cristiani e del regno platonico delle idee, egli pone la terra. La terra è una dea antichissima, ma senza forma, senza contorno, che è "vicina eppure è difficile da afferrare". *La terra è l'essere*,³ il grande assente nella storia del pensiero occidentale, che ha rivolto ogni sua cura all'ente e al suo possesso.

La volontà di potenza dell'Occidente ha voluto l'ente e nient'altro che l'ente, la volontà di potenza del superuomo di Nietzsche vuole invece il niente, e l'ente solo per gioco. L'Occidente aveva assicurato l'ente con Dio, ossia con quell'Ente supremo che, estromesso da sé il tempo, era stato posto come eterno e imperituro, quindi come sufficiente garanzia per la totalità dell'ente. Nietzsche vuole riportare nel tempo l'essere come "terra", e pensa il rapporto essere e tempo come un rapporto di identità, che esclude ogni Ente privilegiato fuori dal tempo. Scrive in proposito Nietzsche:

Dio è un pensiero che rende storte tutte le cose diritte e fa girare tutto quanto è fermo. Come? Il tempo sarebbe abolito, e tutto ciò che è perituro solo una menzogna. Pensare queste cose è vortice e vertigine per gambe umane, e vomito per lo stomaco: davvero, abbandonarsi a simili ipotesi io lo chiamo avere il male del capogiro. Io lo chiamo cattivo e ostile all'uomo tutto questo insegnare l'Uno e il Pieno e l'Immoto e il Satollo e l'Imperituro. Ogni Imperituro non è che un simbolo! E i poeti mentono troppo.⁴

In questo modo Nietzsche riconduce l'ente a quella precarietà a cui era stato sottratto dalla volontà di potenza dell'Occidente, mascherata sotto il nome di Dio e sotto quello del principio di ragion sufficiente. Entrando nel tempo, volgendosi a quel precario terreno che è il gioco di tutte le cose, il superuomo apprende e conosce la sua finitezza, perché ogni cosa che incontra non è compimento ma superamento. E non il superamento "ascetico" di tempo e vita (Schopenhauer), ma il superamento di gradini finiti, di mete finite poste dalla volontà. Nel tempo il superuomo continua a costruire sopra di sé, distrugge ciò che era, cerca ciò che non è ancora e non si accontenta del possesso stabile e definitivo dell'ente, a cui invece è protesa la volontà di potenza dell'ultimo uomo. E in effetti, scrive Nietzsche:

Creare - questa è la grande redenzione dalla sofferenza, e il divenir lieve della vita. Ma perché vi sia colui che crea è necessaria molta sofferenza e molta trasformazione. Sì, molto amaro morire deve esserci nella vostra vita, o creatori! Solo così siete coloro che difendono e giustificano ogni cosa peritura.⁵

Difendere e giustificare ogni cosa in quanto "peritura", essere creatori in quanto testimoni di "molto amaro morire" significa rapportarsi alle cose e vederle non per quello che *valgono*, ma per quello che *sono*: creazioni e prodotti della terra, pensata come forza creatrice, come *poïesis* originaria da cui ogni cosa prende forma, contorno e durata. Significa capovolgere la metafisica dell'Occidente, per la quale la terra è l'al di qua, il mondo limitato dallo spazio e dal tempo, il mondo svalutato, apparente, improprio, perché il mondo vero sta al di là dello spazio e del tempo, come cosa in sé accessibile solo al pensiero, come regno delle idee, di Dio, come "regno dei cieli".

A capovolgimento avvenuto la terra si ripropone come la *phýsis* del pensiero aurorale, come ciò da cui ogni ente promana, come la base portante sulla quale ogni ente finito appare e scompare nel rispetto dei tempi assegnati. La terra non è vicina o lontana come gli enti finiti, essa è onnipresente, senza tuttavia essere mai oggetto. La terra è ciò che fa germinare, è il grembo di tutte le cose, è quel produrre dal quale l'ente molteplice e determinato nasce, prende contorni, forma e durata.

In quanto principio di ogni generazione la terra è vita, così

come la *phýsis* è *phýein*. A differenza di tutte le cose generate dalla vitalità della terra, la vita come tale non ha fondamento, né ragione del suo essere. Per questo Nietzsche può dire:

Nel tuo occhio guardai or non è molto, o vita! E mi parve di sprofondare nel senza-fondo. Ma tu mi riportasti a galla con lenza d'oro; ironicamente ridevi, perché ti avevo chiamata senza-fondo.⁶

Se “senza-fondo” è l'origine, senza senso finale è il suo protendersi: “La vita vuole salire e salendo superare se stessa”.⁷ In questo modo la vita della terra si annuncia come volontà di potenza. Dal superuomo creatore, Nietzsche ritorna, con il pensiero, all'atto del creare, alla volontà di potenza della terra stessa:

Sì, tu sei per me quella che infrange tutti i sepolcri. Salve a te, mia volontà! E solo dove sono sepolcri, sono anche resurrezioni.⁸

Dal sepolcro di Dio e della metafisica risorge il significato originario della *phýsis*, obliata per tutto il corso dell'Occidente. A scoprire la lapide è la volontà di potenza, in cui Nietzsche vede la matrice di quell'idea metafisica che ha spinto l'uomo ad assicurare gli enti e se stesso tra gli enti, mediante la posizione di Dio che tutti li fa valere. Andare al di là del bene e del male, misconoscere i valori, proclamare la morte di Dio significa riconoscere l'impossibilità di affidare a un mondo sovrasensibile di enti o a un Ente privilegiato il compito di salvare l'ente dal nulla.

Questo compito appartiene all'essere (in Nietzsche alla “terra”), il cui destino (*Geschick*) è appunto quello di far accadere (*geschehen*) l'ente. Strappare all'essere il suo destino per affidarlo a un Ente privilegiato è oblio dell'essere, per Nietzsche è “infedeltà alla terra”, e a un tempo ricerca affannosa di qualcosa che assicuri durante la sua assenza. Proclamare la morte di Dio significa allora riconoscere l'impotenza radicale del mondo sovrasensibile nei confronti di quello sensibile, significa aprirsi la possibilità di un recupero del senso dell'essere.

Il recupero è indicato da Nietzsche proprio nella direzione della volontà di potenza, che vuole sempre di più ciò che la metafisica ha sempre voluto: la sicurezza dell'ente, l'eliminazione della sua problematicità. Ma la volontà di potenza, così come ce la presenta Nietzsche, non si arresta al

possesto di alcun ente, ma, insaziabile, oltrepassa ogni ente e ogni possesto. Essa vuole *sempre di più*, e in ciò rivela che non vuole mai abbastanza, che è insufficiente al suo compito, che la fondazione dell'ente, la sua assicurazione resta sempre da eseguire. La volontà di potenza denuncia in tal modo un'insufficienza, denuncia l'impossibilità di assicurare definitivamente l'ente, di sottrarlo alla sorte precaria consegnatagli dall'essere.

Il *sempre di più* della volontà di potenza rivela il *sempre meno* dell'ente nei confronti dell'essere, la sua insopprimibile precarietà, per cui dire volontà di potenza equivale a dire impotenza dell'ente a essere garantito dalla possibilità di precipitare nel nulla. In questo senso la volontà di potenza "infrange i sepolcri", ovvero quella serie di tentativi messi in atto dalla metafisica per assicurarsi l'ente e per custodirlo da ogni possibile rapina. Infrangendo i sepolcri, la volontà di potenza annuncia resurrezioni.

Dal sepolcro di Dio, che custodisce la morte del più alto tentativo messo in atto per assicurare l'ente, risorge la terra come la "Grande Madre" che accoglie ogni "amaro morire" e "ogni cosa peritura". L'ente è così restituito alla precarietà del suo essere, e l'essere riappare in quella differenza ontologica, dal cui oblio ha preso le mosse l'Occidente, la terra della sera.

Con Nietzsche, che decreta la fine dell'ultimo tentativo metafisico, si annuncia una nuova filosofia che prelude l'aurora di un mondo disincantato, non più coperto dalle nebbie metafisiche e dalle nuvole teologiche, un mondo che è "territorio di caccia dello spirito libero" perché si è liberato di Dio. Lì giungono, scrive Nietzsche:

I doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera, ora gioiosa e ora meditabonda, sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così luminoso, così trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*.⁹

¹ Sulla figura della "Grande Madre" si veda U. Galimberti, *Gli equivoci dell'anima* (1987), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 11: "Dalla terra al cielo", pp. 93-105.

² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in

Opere, Adelphi, Milano 1973, vol. VI, 1, § 3, p. 6.

³ Id., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872); tr. it. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *Opere*, cit., 1972, vol. III, 1, p. 105, parla de "La via verso le Madri dell'essere, verso l'essenza intima delle cose (*Der Weg zu den Müttern des Seins, zu dem innersten Kern der Dinge*)".

⁴ Ivi, "Sulle isole Beate", p. 101.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Ivi, "Il canto della danza", p. 131.

⁷ Ivi, "Delle tarantole", p. 121.

⁸ Ivi, "Il canto dei sepolcri", p. 136.

⁹ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein buch für freie Geister* (1878-1880); tr. it. *Umano troppo umano I*, in *Opere*, cit., 1965-1967, vol. IV, 2, § 638, p. 305.

73.

L'essere come gioco e come eterno ritorno dell'uguale

Tutto va, tutto torna indietro;
eternamente ruota la ruota
dell'essere. Tutto muore, tutto
torna a fiorire, eternamente corre
l'anno dell'essere. Tutto crolla,
tutto viene di nuovo connesso;
eternamente l'essere si
costruisce la medesima
abitazione. Tutto si diparte, tutto
torna a salutarsi; eternamente
fedele a se stesso rimane l'anello
dell'essere. In ogni attimo
comincia l'essere; attorno a ogni
"qui" ruota la sfera "là". Il centro
è dappertutto. Ricurvo è il
sentiero dell'eternità.

F. NIETZSCHE, *Così parlò
Zarathustra* (1883-1885), "Il
convalescente", pp. 265-266.

Per riconciliarsi con la terra dopo la lunga alienazione è necessaria una metamorfosi dello spirito che Zarathustra annuncia nel suo primo discorso e che contiene il senso di ogni successivo svolgimento:

Tre metamorfosi dello spirito io vi nomino: come lo spirito diventa cammello, e il cammello leone, e infine il leone fanciullo.¹

Il cammello è lo spirito ubbidiente che non vuole la propria volontà perché si sottopone alla volontà di Dio, è lo spirito che sopporta il peso della trascendenza e che si riconosce nei

comandi che da questa provengono. Prigioniero di un immutabile mondo di valori egli sottostà rassegnato e docile al comando del “Tu devi”.

Oppresso da questo carico, si affretta il cammello verso il deserto, dove il suo spirito si trasforma in quello del leone, che divora ogni rispetto di Dio per catturare nel proprio deserto la sua preda, cioè la libertà di esser se stesso. Il leone trasforma così il “Tu devi”, imposto dalla trascendenza di Dio e dai valori, nell’“Io voglio” che esso stesso pronuncia, e che gli consente di diventare padrone di sé, perché comanda a se stesso ciò che vuole.

Ma nel deserto non c’è nulla da volere, la libertà che si afferma è solo negativa, è la libertà che dice “no”, che rifiuta Dio, e con Dio l’alienazione bimillenaria della morale oggettiva, della cosa metafisica in sé, dell’illusione dei valori. Essa è soltanto libertà *da*, non libertà *di*, e tuttavia, avverte Nietzsche, è necessaria: “Crearsi la libertà è un no sacro anche verso il dovere: per questo, fratelli, è necessario il leone”.²

Ma la negazione della trascendenza dei vecchi valori, l’emergere dell’esistenza umana dall’alienazione, non è ancora una nuova creazione, un’umanità liberata per qualcosa di nuovo. L’“Io voglio” che il leone contrappone al “Tu devi” del cammello è ancora chiuso nell’ostinazione, nella caparbia, nella rigidità del no. La volontà che esprime è libera per il *nulla*, in quanto preferisce volere il *nulla* piuttosto che *non* volere, ma, così volendo, conclude se stessa nel nichilismo, nel “deserto” dove nulla nasce e nulla vive.

Per “un nuovo inizio” si richiede una terza metamorfosi, quella che dall’“Io voglio” del leone conduce all’“Io sono” del fanciullo cosmico, perché, scrive Nietzsche:

Il fanciullo è innocenza e oblio, un nuovo inizio, un giuoco, una ruota che gira da sola, un primo moto, un sacro dir di sì. Sì, per il gioco della creazione, fratelli, occorre un sacro sì: ora lo spirito vuole la *sua* volontà, il perduto per il mondo conquista da sé il *suo* mondo.³

Il fanciullo dell’ultima metamorfosi, che contiene un implicito riferimento polemico al messaggio cristiano del regno di Dio, a cui possono accedere solo coloro che credono come fanciulli,⁴ si rifà in senso positivo al fanciullo cosmico eracliteo, che crea e distrugge, con il suo gioco innocente: “Il tempo (*aión*) è un fanciullo che gioca, spostando i dadi: il regno di un fanciullo”.⁵

Il fanciullo è “oblio” perché vive in ogni istante completamente nel presente, è “innocenza” perché il suo gioco non ha ragioni a cui ricondursi, non ha scopi da perseguire. Senza ricordarsi e senza pentirsi, senza attendere quel che accadrà nel futuro e senza sperarvi, il fanciullo gioca. Il suo gioco è nell’innocenza cosmica dell’essere perennemente diveniente.

Nel gioco del fanciullo naufraga la “storia” e la “ragione” dell’Occidente. Appartiene infatti all’Occidente, in quanto giudaico-cristiano, l’interpretazione del tempo come “storia” compresa tra un inizio e una fine, tra una creazione e un *éschaton*.⁶ L’uno e l’altro furono in seguito secolarizzati e volgarizzati nell’idea moderna di un progresso indefinito verso stadi di sempre maggiore civiltà. Ma per quanto anticristiani possono sembrare gli esiti della storia cristiana, l’Occidente non ha mai rinunciato a credere in una storia progressiva, che procede da un principio assoluto verso un fine assoluto. Questa visione della storia e questa riduzione del mondo a storia, discende da quel modo di pensare tipico dell’Occidente che è pensare per cause e per ragioni, per cui un mondo senza storia, e una storia senza inizio e senza fine, non avrebbe alcun senso, perché non sarebbe in grado di rinviare ad alcuna ragione.⁷

Il gioco del fanciullo, che “innocentemente” crea e distrugge, distrugge innanzitutto il *senso escatologico del tempo*, che viene così sottratto a una creazione intenzionale e a una fine che coincide con un fine ragionevole o quanto meno comprensibile, e inoltre distrugge quel *pensare per cause e per ragioni*, perché il gioco avviene a caso. Questo gioco ospita il mondo che perennemente sussiste, cioè nasce e perisce senza fine e senza meta trascendenti, quindi senza neppure uno “scopo” inteso come “senso”. La sua antica nobiltà è quella di essere “puro caso”, un caso tanto comprensivo da includere in sé anche il caso “uomo”.

Dall’essere come fondamento (Dio) all’essere come gioco. Questo è il passaggio con cui Nietzsche conclude l’Occidente, la sua *storia finalistica* e la sua *ragione fondante*. Come il fanciullo, giocando, crea castelli di sabbia, così l’essere gioca portando alla luce la molteplicità degli enti, come *poïesis* originaria della vita cosmica. Evidentemente c’era bisogno della morte di Dio perché si rivelasse, nel carattere ludico del

fanciullo, il momento dell'essere come creazione libera da ogni valore. All'*Ente supremo* della metafisica dell'Occidente Nietzsche sostituisce il *supremo gioco* dell'essere, in cui gli enti non sono più causati, ma compaiono per caso, ossia accadono (*casum*), senza lasciarsi pre-vedere o pre-comprendere da alcuna ragione.

Per stare nel gioco si richiede una nuova forma di pensiero, che non sia il pensiero rappresentativo o il pensiero che calcola l'ente e il suo accadimento. Nel gioco il pensiero non ha alcun disegno sull'ente, è lontano tanto dalla pre-determinazione divina, che non lascia essere l'ente incondizionatamente, ma lo inserisce nella necessità eidetica, quanto dalla pre-determinazione umana che, con l'anticipazione matematica, lo calcola e anticipatamente lo possiede.

La gratuità del gioco esprime la precarietà di ogni ragione e fondamento. Contro il bimillenario tentativo messo in atto dall'Occidente per assicurare l'ente, prima con la metafisica e poi con la scienza e con la tecnica, il gioco si propone come vicenda senza perché, senza cause, senza fine, senza ragione. Contro il "perché (*warum*)" del principio di ragion sufficiente che tutto vuole spiegare per garantire e assicurare, c'è il "perché (*weil*)" del gioco del fanciullo che dura mentre e finché (*dieweil*) dura. Per spiegare il perché del gioco e la sua differenza dal perché metafisico, Heidegger ricorre al verso di Angelus Silesius: la rosa è senza perché, essa fiorisce perché fiorisce. Il perché del gioco è come il perché della rosa, quindi può essere espresso adeguatamente solo con il *weil*. Infatti, scrive Heidegger:

Perché il fanciullo scorto da Eraclito nell'*aión* gioca il gioco del mondo? Gioca perché gioca. Il "perché (*weil*)" sprofonda nel gioco. Il gioco è senza "perché (*warum*)". Il gioco gioca mentre e finché (*dieweil*) gioca. Esso rimane soltanto gioco: il più alto e il più profondo. Ma questo "soltanto" è tutto, l'Uno, l'Unico.⁸

Il gioco dell'essere è l'eterno ritorno dell'uguale, un gioco increato, assolutamente autonomo, senza inizio e senza fine. La sua vicenda non è eternità senza tempo (*æternitas*) come l'eternità del Dio biblico che antecede la creazione, ma è tempo eterno (*sempiternitas*), tempo cosmico perenne, ciclo eterno del nascere e del perire, in cui si identificano l'immutabilità dell'essere e il continuo mutamento del divenire.

La sua vicenda, che si autogenera e in sé ritorna, è senza meta “se non è una meta la felicità del circolo”, senza volontà se non vuole se stesso un circolo che ritorna in sé e in sé si autoconferma.

Del superuomo Zarathustra parla a *tutti*; della morte di Dio e della volontà di potenza a *pochi*, dell’eterno ritorno dell’uguale solo a *se stesso*. La successione dei pensieri fondamentali di Nietzsche non è arbitraria, la loro partecipazione, sempre più limitata, dice la difficoltà ad accedere a pensieri desueti per la logica e la metafisica dell’Occidente.

Se l’oblio del senso dell’essere dipende dalla gerarchizzazione che, nell’ambito dell’Occidente, ha condotto alla valutazione di un Ente supremo come causa, fondamento e valore della totalità degli enti, il pensiero dell’eterno ritorno dell’uguale, ponendosi come negazione di ogni gerarchia di valori, di ogni causa efficiente e di ogni causa finale, si impone come novità così radicale rispetto alla tradizione precedente, da relegare quest’ultima in un passato che non offre alcuna continuità, perché è irrimediabilmente passato.

La tradizione metafisica è nata, infatti, con la distinzione platonica tra “essenza (*tó ti estín*)” ed “esistenza (*tò éstin*)”, tra il “che cos’è” una cosa, e il fatto “che essa è”. Questa distinzione, in cui è riposto il segreto della metafisica dell’Occidente, si lascia esprimere in termini di essere e divenire, quindi di essere e non-essere.

Infatti, ciò che ha le caratteristiche dell’idea è a priori dotato dell’essere, e in esso essenza ed esistenza coincidono, ciò che invece non ha le caratteristiche dell’idea soffre la disequazione tra essenza ed esistenza. Il suo essere è un divenire tra la partecipazione e la non partecipazione all’essere. Pur non essendo un puro nulla, *non è* veramente, come invece è il mondo delle idee. Nasce così il dualismo tra *iperuranio* e *mondo sensibile*, tra un mondo in cui è tolta la problematicità dell’ente e un mondo in cui è ancora conservata.

Questo dualismo è eliminato da Nietzsche mediante l’identificazione tra volontà di potenza ed eterno ritorno all’uguale. Qui l’essenza coincide incondizionatamente con l’esistenza, perché la *volontà di potenza* risponde alla domanda: “che cos’è (*Was* = essenza)” l’ente nella sua totalità?, e l’*eterno ritorno* risponde alla domanda: “come è

(*Wie* = esistenza)” l’ente nella sua totalità?

Essere e divenire non si contrappongono più dualisticamente come il mondo sovrasensibile e il mondo sensibile della metafisica tradizionale, ma coincidono in quella continua stabilizzazione che l’eterno ritorno opera sul divenire della volontà di potenza. Se infatti la *volontà di potenza*, che non vuole ente alcuno perché è continuo svolgersi senza fini (*Ziellos*), eterno divenire (*Werden*), incessantemente in cammino (*unterwegs*) verso la sua essenza, che è potenza, come ininterrotto autopotenziamento, l’*eterno ritorno* è la sua stabilizzazione, perché ritornare significa portare continuamente nella stabilità ciò che per definizione non è stabile. Per questo Heidegger può dire:

L’uguale che ritorna ha una sussistenza (*Bestand*) di volta in volta solo relativa ed è pertanto l’instabile per essenza (*das wesenhaft Bestandlose*). Il suo ritorno significa però il portare sempre di nuovo a sussistere, significa cioè stabilizzazione (*Baständigung*). L’eterno ritorno è la più stabile stabilizzazione dell’instabile (*die beständigste Baständigung des Bestandlosen*).⁹

E Nietzsche dal canto suo:

*Imprimere al divenire il carattere dell’essere – è questa la suprema volontà di potenza. [...] Che tutto ritorni è l’estremo avvicinamento del mondo del divenire a quello dell’essere: culmine della contemplazione.*¹⁰

Con l’identificazione di essere e divenire, Nietzsche ritorna al pensiero aurorale della *phýsis*, dell’essere come originaria *kínesis*. Dall’uomo e da Dio egli ritorna a quel *Tutto cosmico* figurato nell’eterno ritorno dell’uguale, che esclude da sé valori, cause e fini. Il pensiero metafisico è dissolto nella sua tensione rettilinea protesa al controllo dell’ente, perché, scrive Nietzsche: “Ogni verità è ricurva, il tempo stesso è un circolo”.¹¹ “Ogni pietra scagliata” (volontà di potenza) “deve cadere” (eterno ritorno).¹²

Il tempo giudaico-cristiano compreso tra creazione ed *éschaton*, quello profano proteso nell’idea di progresso si dissolvono nel tempo cosmico, dove passato e futuro si risolvono nel presente eterno, che dà al passato il carattere di possibili aperture proprie del futuro, e al futuro l’immobilità del passato. Nell’eterno ritorno il tempo perde la sua univoca direzione, diventa “mezzogiorno”, il centro del tempo, lo splendore della luce che fa apparire nell’aperto ogni cosa.

“Prima che il sole ascenda”,¹³ Zarathustra vede l’incanto del cielo mattutino. È l’*abisso di luce* che manifesta lo splendore di *ouranós* che illumina tutte le cose e tutte le riunisce e le raccoglie comprendendole sotto la sua volta, perché, scrive Nietzsche: “Su tutte le cose si stende il cielo del caso, il cielo dell’innocenza”,¹⁴ che dissolve ogni regno sopraceleste, ogni *hyper-ouranós*, ogni al di là metafisico e morale. Con esso scompare ogni “nube errante” che macchia l’innocenza del cielo, scompare l’ira degli dèi e il loro governo del mondo.

Vedere le cose alla luce di *ouranós*, che ha liquidato ogni *hyperouranós*, significa sottrarre le cose a ogni predeterminazione divina, a ogni significato morale, a ogni ragionevolezza umana, significa intendere il corso delle cose nel tempo come una danza, nella quale tutto forma un cerchio. Di qui l’invocazione di Nietzsche:

O cielo che ti incurvi su di me, tu puro! tu sublime! Questa è per me la tua purezza, che non ci sia un ragno eterno e ragnatele eterne, che tu sia per me la pista da ballo di casi divini, che tu sia per me il tavolo degli dèi per dadi divini e divini giocatori.¹⁵

Divino è dunque il gioco dell’essere, “prima che ascenda il sole” platonico, l’Ente supremo che distrugge l’innocenza del gioco con lo “spirito di gravità” delle idee metafisiche, morali, religiose. Il “grande anelito” di Nietzsche, che si oppone allo “spirito di gravità”, vuole spegnere proprio questo sole, per restituire al cielo la sua purezza mattutina, dopo il tramonto e oltre il tramonto.

¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, 1: “Delle tre metamorfosi”, p. 23.

² Ivi, p. 24.

³ Ivi, p. 25.

⁴ Matteo, *Vangelo*, 18, 1-5: “In quel momento i discepoli si avvicinarono a Gesù e gli dissero: ‘Chi dunque è più grande nel regno dei cieli?’. Allora Gesù, chiamato a sé un fanciullo, lo prese in mezzo a loro, e disse: ‘In verità vi dico: se voi non vi convertite e non diventate come fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chiunque diventerà uguale a questo fanciullo, egli sarà il più grande nel regno dei cieli, e chiunque accoglierà un fanciullo come questo in nome mio, accoglierà me’”.

⁵ Eraclito, fr. B 52.

⁶ Cfr. Parte VII: “Cosmo greco e mondo biblico”.

⁷ Si veda in proposito U. Galimberti, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002, capitolo 47: “La tecnica e la fine della

storia”.

⁸ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 192.

⁹ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 770.

¹⁰ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*; tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1, p. 297: “Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen, das ist der höchste Wille zur Macht. [...] Dass alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung”.

¹¹ Id., *Così parlò Zarathustra*, cit., “La visione e l’enigma”, p. 192.

¹² Ivi, p. 190.

¹³ Ivi, “Prima che il sole ascenda”, pp. 199-202.

¹⁴ Ivi, p. 201.

¹⁵ Ivi, p. 202.

74.

Nietzsche prigioniero della metafisica dell'Occidente (Heidegger) e profeta del suo oltrepassamento (Jaspers)

Il pensiero di Nietzsche, come tutto il pensiero dell'Occidente da Platone in poi, è metafisica.

M. HEIDEGGER, *Nietzsche* (1936-1946, 1961), p. 745.

Con la "dissoluzione della ragione" Nietzsche ha cercato un nuovo inizio: si tratta della via per trovare una ragione più profonda; una nuova gigantomachia deve sorgere nel filosofare.

K. JASPERS, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare* (1936), p. 205.

L'interpretazione heideggeriana nega al pensiero di Nietzsche la possibilità di costituirsi come un'irruzione nella nuova aurora del mondo, sfumata dai colori e dai toni che richiamano l'antico pensiero aurorale. Secondo Heidegger, Nietzsche rimane prigioniero della metafisica dell'Occidente, in quanto ne porta a compimento le tendenze fondamentali, tese a eliminare il più possibile l'originaria problematicità dell'ente, in cui si custodisce la differenza ontologica e quindi il senso obliato dell'essere.

A parere di Heidegger, l'eliminazione totale della problematicità dell'ente viene raggiunta da Nietzsche

nell'identificazione della volontà di potenza con l'eterno ritorno dell'uguale. Quest'ultimo, infatti, non è letto da Heidegger come ciò in cui la volontà di potenza naufraga, ma come ciò che per sempre sancisce l'incondizionata volontà di dominare l'ente, in cui si raccoglie il progetto metafisico di tutta la cultura occidentale a partire da Platone. In questo senso, scrive Heidegger:

L'identità espressa nell'unità essenziale fra volontà di potenza ed eterno ritorno dell'uguale è l'ultima parola della metafisica.¹

Il progetto metafisico nasce dal tentativo platonico volto ad assicurare la totalità dell'ente a un Ente supremo, in modo da sottrarre la totalità dell'ente alla problematicità in cui è lasciata essere dall'essere. Allo scopo Platone introduce la distinzione tra essenza ed esistenza, per concludere che là dove i due termini coincidono (*iperuranio* o *mondo delle idee*) l'essere è assolutamente garantito, mentre, là dove la disegualità permane, l'ente vive la precarietà della sua contingenza: per cui è, ma *non per sempre* e soprattutto *non per sé*.

La precarietà dell'ente, la sua problematicità, che il pensiero aurorale estendeva alla totalità dell'ente, con Platone viene limitata al mondo sensibile, mentre il mondo iperuranico, in cui l'esistenza è garantita dall'essenza, viene sottratto alla possibilità di non essere. Di qui il suo maggior valore, il suo costituirsi come eterno modello che, sopra il cielo (*hyper-ouranós*), costituisce la norma a cui si deve adeguare tutto ciò che è ospitato sotto il cielo.

La metafisica occidentale perfeziona questa mossa iniziale, volta a sottrarre la problematicità dell'ente anche da quella zona, il mondo sensibile, che Platone aveva lasciato nella sua originaria problematicità. Il tentativo trova la sua realizzazione nella filosofia moderna in cui, come si è visto,² la precarietà dell'ente viene dissolta nella certezza del *cogito*, della *ratio*, dell'*Io penso*, e in generale in quella soggettività che risolve il mondo (*Welt*) nella sua immagine (*Welt-bild*).

Il fondo di questa oggettività, tesa al dominio dell'ente, che già Leibniz individuava nell'*appetitus*, viene alla luce in tutta la sua chiarezza nella volontà di potenza di Nietzsche che, secondo Heidegger, porta a compimento la filosofia moderna nel suo sforzo teso a eliminare la problematicità del mondo

sensibile, la cui esistenza, in Platone, non era garantita dall'essenza. Nietzsche, infatti, identificando eterno ritorno dell'uguale e volontà di potenza, elimina quella distinzione tra essenza ed esistenza che in Platone custodiva, almeno per una zona residua dell'ente, la sua originaria problematicità.

La morte di Dio proclamata da Nietzsche non vuole significare l'eliminazione di quella zona privilegiata dell'ente, onde condurre la totalità dell'ente nella sua precarietà originaria, ma, al contrario, vuole estendere il privilegio, che Platone riservava all'iperuranio, alla totalità dell'ente. Per questo l'iperuranio crolla, perché l'identità di essenza ed esistenza, che lo privilegiava rispetto al mondo sensibile, è affermata da Nietzsche per la totalità dell'ente, che così viene sottratto definitivamente alla sua originaria precarietà.

Con Nietzsche il residuo di problematicità, che Platone aveva lasciato a una zona dell'ente, si restringe sempre più fino a cessare di sussistere. In questo senso Nietzsche è il culmine del processo metafisico, ovvero di quella meditazione sulla distinzione platonica tra essenza ed esistenza, effettuata non in vista del suo mantenimento, ma della sua definitiva eliminazione.

Il merito di Nietzsche consiste, per Heidegger, nell'aver mostrato che l'iperuranio, il mondo sovrasensibile, Dio, i valori non vivono per sé, ma in quanto sono semplicemente voluti dalla volontà di potenza, tesa a sottrarre una zona dell'ente alla sua originaria precarietà. Dio, cioè, non è tanto *causa*, quanto *effetto* della volontà di potenza. Il limite consiste nel fatto che Nietzsche, dopo aver proclamato la morte di Dio, non restituisce l'ente alla sua precarietà, ma lo consegna definitivamente alla volontà di potenza che vuole se stessa, ed eternamente ritorna come volontà di dominio dell'ente.

In base a questa interpretazione anche il superuomo acquista un diverso significato: non è un modo del tutto nuovo d'esistenza ancora da venire, ma è l'intrinseca essenza dell'umanità occidentale, già determinata dall'incondizionata soggettività che vuole il controllo e il dominio assoluto dell'ente, e per la quale il futuro non è altro che lo svolgimento su più ampia scala di questa sua già determinata essenza.

Per oltrepassare la metafisica non basta proclamare la morte di Dio, ma è necessario sottrarre l'ente all'incondizionato

volere della volontà di potenza, che, a garanzia dell'essere dell'ente, ha posto prima *Dio* come Ente supremo, quindi la *ragione* con la forza delle sue anticipazioni matematiche, e ora, tolta la maschera, senza altre mistificazioni, ha posto *se stessa*. Per Heidegger, in questo riconoscimento è il merito e il limite di Nietzsche.

Nelle due opere dedicate a Nietzsche³ Jaspers non conviene con l'interpretazione heideggeriana che fa dell'eterno ritorno la semplice esistenza di quell'essenza che è la volontà di potenza. Per Jaspers l'eterno ritorno è "la cifra dell'eterna presenza dell'essere"⁴ che, dall'oblio determinato dalla trascendenza ontica, viene recuperato, con la morte di Dio, in quella trascendenza immanente in cui era stato pensato dal pensiero del periodo assiale.⁵ In questo senso Nietzsche conclude l'Occidente, non nel senso che ne porta a compimento la logica e la metafisica, ma nel senso che le oltrepassa definitivamente, rioffrendo all'umanità la possibilità di recuperare se stessa nel pensiero dell'essere. Infatti, scrive Jaspers: "Ciò che Nietzsche vuole evitare è che il tramonto dell'Occidente venga a coincidere con il tramonto dell'uomo".⁶

A questo esito si giungerebbe se l'uomo continuasse a considerare se stesso biblicamente come misura del cosmo, invece che come "cerchio inscritto" in quello più ampio della necessità cosmica. Il superuomo, che si colloca "seimila piedi al di là dell'uomo e del tempo" non è dunque, come vuole Heidegger, l'ultima espressione della soggettività moderna, ma, al contrario, è proprio colui che pone seimila piedi di distanza da questa, perché liberamente vuole solo ciò che è deliberato per natura. La necessità dell'essere diviene il suo proprio destino e fa di lui un "benedicente e un asserente", come appare nel ditirambo di Dioniso che ha per titolo *Gloria ed eternità*:

Stemma della necessità!
Dell'essere costellazione suprema
che nessun desiderio raggiunge,
che nessun no contamina,
eterno sì dell'essere,
eternamente io sono al tuo sì:
*poiché io ti amo, o eternità!*⁷

L'eternità, come eterna affermazione dell'essere che si ripete

in un perenne ciclo, è per Jaspers il motivo fondamentale del pensiero di Nietzsche, che come “Anticristo” è il più idoneo a ricomprendere l’antica eternità “pagana” del ciclo cosmico.⁸ Vivendo nello stadio finale di un cristianesimo illanguidito, Nietzsche cerca nell’antichità presocratica le “nuove fonti del futuro”. La morte del Dio cristiano desta in lui l’intelligenza del mondo antico il cui senso, mediato dall’idea dell’eterno ritorno, si propone come possibilità per il futuro.

Ad animare il superuomo, secondo Jaspers, è sì la volontà di potenza, ma questa non deve essere vista come il proseguimento di quella *voluntas* cristiana affermata con Agostino e poi secolarizzata nell’*appetitus* leibniziano, che protende la soggettività al possesso dell’ente, come vuole l’interpretazione di Heidegger. La volontà di potenza che anima il superuomo è il “grande anelito” che dice no all’ente per dire di sì all’essere. Infatti, scrive Jaspers:

Nietzsche ci costringe ad andare oltre ogni verità finita, per cui talvolta si può avere l’impressione che alla fine non ci sia che il nulla e la passione per il nulla. In realtà è proprio qui che si manifesta la volontà che rischia tutto per l’essere autentico, che non può assumere alcuna forma determinata. Questa volontà vuole attingere il vero dal profondo, dove esso non può essere concepito e rappresentato senza contraddizioni; vuol dare espressione verbale e realtà a ciò che rimane nascosto nella determinatezza del pensiero. [...] Invece di condurre, per la scala delle negazioni, al nulla definitivo, il pensiero di Nietzsche conduce, per la scala di innumerevoli piccole affermazioni, al sì definitivo.⁹

L’eterno ritorno dell’uguale, “il pensiero più abissale della filosofia di Nietzsche,” scrive Jaspers, “sta in una singolare penombra”,¹⁰ manca di una precisa elaborazione concettuale, è più simile a una oscura profezia, alla rivelazione divinatoria di un segreto, che a una rigorosa esposizione logica. Zarathustra è il maestro dell’eterno ritorno, ma non lo insegna veramente, si limita a indicarlo, la sua visione dell’abisso del tempo si esprime come “enigma”. Ma qui non si tratta dell’equivoco piacere per le maschere. Con la sua concezione dell’eterno ritorno Nietzsche sa di essere al limite di ciò che è dicibile, al limite della logica, della ragione, del metodo con cui si è articolato il pensiero dell’Occidente, proteso alla vicinanza dell’ente e dimentico della lontananza dell’essere.

Se l’ultimo uomo si sistema nell’ambito del vicino e del

prossimo, se si limita al finito e al presente, se vuole soltanto la piccola felicità, il piacere e la contentezza, se si rassegna nel suo angolo e diventa mansueto e debole,¹¹ è proprio perché l'immensità dell'essere non vibra più nella sua vita come tensione desituante. La "virtù che rende meschini"¹² è il segno della *povertà ontologica dell'esistenza*, dimentica del "grande anelito", che solo l'annunciarsi della trascendenza dell'essere sollecita. In questo senso, osserva Jaspers:

Nietzsche, per il quale tutto rimane in questione, che non può dar nulla in possesso, ma solo può preparare ad acquisire, proprio in questo modo assegna a ogni uomo il compito di conquistare la propria base di sostegno mediante il riferimento alla trascendenza, nell'insieme delle condizioni storiche dell'esistenza.¹³

Nella nietzscheana volontà di potenza come "grande anelito" Jaspers coglie la chiarificazione dell'e-sistenza come de-situazione in vista della trascendenza. E questo perché:

L'uomo, secondo Nietzsche, è l'"animale non stabilizzato". L'animale non fa che ripetere ciò che già era, e non può andar oltre. L'uomo invece non può per sua essenza esser così come si trova a essere. Può finire in vicoli ciechi, soggiacere a degenerazioni, perversimenti, alienazioni da se stesso. Ha bisogno della salvezza, della guarigione, della liberazione, ha bisogno di pervenire a se stesso. Ciò non avviene in una direzione, oggetto di sapere o di fede universalmente valida, che porti a un vero e unico modo di essere uomo.¹⁴

Ciò avviene con il "grande anelito". Anelito è desiderio di ciò che manca. Per ciò che ci sta davanti agli occhi e a portata di mano, per ciò che vediamo e possiamo afferrare noi non proviamo alcun anelito, ma solo desiderio di possesso. Anelito è stendere la mano verso la lontananza, che, per quanto prossima si faccia, rimane sempre al di là. Per questo l'anelito de-situa, perché libera dalla situazione presente, dalle sue mete e dai suoi scopi limitati. Allontana da ogni vicinanza determinata e protende verso l'ulteriorità, come nostalgia senza meta, "nostalgia di orizzonti lontani".

Il *piccolo anelito* è il desiderio che tende all'ente attraversando le lontananze, il *grande anelito* invece lascia sussistere le lontananze vibrando attraverso di esse. Per Nietzsche la grande lontananza non è più il Dio creatore dell'universo che animava l'anelito di Agostino al di fuori e al di sopra del mondo creato e visibile,¹⁵ ma è la lontananza che circonda (*umgreift*) tutto ciò che è visibile e afferrabile, in

quanto lontananza che dona ogni vicinanza.

Il grande anelito è il protendersi dell'uomo nell'apertura cosmica, che Jaspers interpreta come cifra della trascendenza immanente che dissolve ogni spazio e ogni tempo, quindi ogni situazione localizzata nello spazio e nel tempo, tra le cose che hanno un passato e un futuro, un qui e un là, che l'apertura cosmica, come eterno ritorno dell'uguale, inevitabilmente dissolve. Per questo Nietzsche può dire:

Anima mia, io ti insegnai a dire "oggi" come se fosse "un giorno" e "un tempo", e a danzare al di sopra di ogni "qui" e "lì" e "là" la tua danza circolare.¹⁶

L'anima così istruita oltrepassa l'immanenza di ciò che è vicino, di ciò che è dato, si libera dalle catene che la tengono legata al dominio dell'ente e, dall'apertura dell'essere, ritorna alle cose. Mentre si protende al di là di esse, le ritrova dalle origini. In questo processo de-situante, l'uomo non è più comprensione dell'ente nella sua delimitazione e finitezza, ma apertura all'essere che, in-finito, abbraccia (*umgreift*) ogni cosa e, come gioco, tutto governa assegnando a ogni ente il suo limite, il suo aspetto, il suo corso. Entrando in questo gioco, l'anima diventa essa stessa cosmica, e, come la volta celeste, si distende su tutte le cose e non è dalle cose asservita.

Nel concepire l'essere come gioco, Nietzsche, secondo Jaspers, va al di là della metafisica dell'Occidente, per ricongiungersi "all'origine della filosofia, in quella dimensione del pensiero che gioca e, giocando, diventa cosciente in modo contemplativo del tutto".¹⁷ E questo perché:

Dal momento che non vuole niente fuori di sé, ma risolve ogni senso e ogni fine in se stesso, il gioco è, tra le cifre, la più adeguata a esprimere la totalità onnicomprensiva (*Umgreifende*).¹⁸

In Nietzsche il gioco umano, il gioco del bambino, il gioco dell'artista diventa il concetto chiave dell'universo, diventa cifra cosmica. Ma l'essenza dell'uomo può venir concepita e determinata come gioco soltanto se l'uomo viene pensato partendo dalla sua estatica apertura (*ek-sistentia*) nei confronti dell'accadere del mondo, e non solo come una cosa immanente accanto alle altre cose, distinto dalla sola forza della ragione che calcola e non gioca.

Infatti, soltanto quando il gioco del mondo è al centro dell'attenzione e quando il sorgere e il decadere delle opere

limitate e temporanee vengono sperimentati non come decisioni della prepotenza dell'uomo o della sua potenza tecnica, ma "come danza e girotondo", "come gioco di dadi dei capricci divini", e quindi all'insegna dell'innocenza e al di là di ogni calcolo e previsione di rischi, vantaggi e pericoli, solo allora l'uomo potrà sentirsi legato alla vita del tutto e ammesso nel grande gioco dell'essere, dove, tra la nascita e la morte di tutte le cose, si svolge la commedia e la tragedia dell'esistenza: "la riconciliazione di Apollo e Dionisio".¹⁹

Dal punto di vista della saggezza tragico-dionisiaca, la determinazione metafisica dell'ente in quanto ente è la determinazione dell'alienazione, di un mondo ludico apparente e prodotto per gioco. Solo con il suo oltrepassamento l'uomo ha la possibilità di comprendere il fenomeno ontico come realtà *non conclusa*, ma *rinviante*, e, seguendo il rinvio, di immergersi, a partire dal proprio gioco, nel grande gioco dell'essere, e di sapersi così compagno di gioco del gioco cosmico. Per questo Nietzsche dichiara:

Non conosco altra maniera di trattare i grandi problemi che non sia il *gioco*: fra i segni della grandezza questo è un presupposto essenziale.²⁰

E Jaspers dal canto suo:

Il poter giocare è come tale un alto livello dell'esser-uomo. Il criterio della verità nel gioco è soltanto il suo autentico esser-gioco.²¹

In questo modo si conclude con Nietzsche la "metafisica della ragione" come calcolo in vista del possesso definitivo dell'ente e si dischiude la "metafisica del gioco (*spielende Metaphysik*)",²² che guarda all'accadimento dell'ente come gioco *incondizionato* dell'essere.

¹ M. Heidegger, *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 545.

² Cfr. Parte VIII: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanismo" e Parte IX: "L'anticipazione della ragione e l'assicurazione dell'ente".

³ K. Jaspers, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936); tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996; *Nietzsche und das Christentum* (1938), *Nietzsche e il cristianesimo*, Ecumenica Editrice, Bari 1978.

⁴ Id., *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 1070.

⁵ Cfr. Parte III: "Il linguaggio del periodo assiale".

⁶ K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p. 358.

⁷ F. Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben* (1882-1888); tr. it. *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1970, vol. VI, 4, p. 61.

⁸ K. Jaspers, *Nietzsche e il cristianesimo*, cit., p. 18.

⁹ Id., *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, pp. 400-401.

¹⁰ Ivi, p. 425.

¹¹ Cfr. il capitolo 69: "La volontà di potenza e la morte di Dio".

¹² F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1973, vol. VI, 1, "Della virtù che rende meschini", pp. 203-209.

¹³ K. Jaspers, *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, cit., p. 394.

¹⁴ Id., *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965); tr. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Comunità, Milano 1968, pp. 47-48.

¹⁵ Agostino di Tagaste, *Soliloquia* (386); tr. it. *Soliloqui*, Utet, Torino 1997, Libro I, § I, 2, p. 87: "Io desidero conoscere Dio e l'anima. Nient'altro, dunque? Nient'altro".

¹⁶ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., "Del grande anelito", p. 271.

¹⁷ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 358.

¹⁸ Ivi, p. 352.

¹⁹ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872); tr. it. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *Opere*, cit., 1972, vol. III, 1, § 25, pp. 161-163.

²⁰ Id., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888); tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3, p. 306.

²¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 353.

²² Id., *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., p. 969.

Parte tredicesima

L'ESSENZA DEL NICHILISMO E IL SENSO DEL TRAMONTO

Il nichilismo è alle porte: da
dove ci viene costui, il più
inquietante fra tutti gli ospiti?

F. NIETZSCHE, *Frammenti
postumi 1885-1887*, fr. 2 (127), p.
112.

75.

Il nichilismo secondo Nietzsche

Nichilismo: manca il fine;
manca la risposta al “perché?”;
che cosa significa nichilismo? –
*che i valori supremi perdono ogni
valore.*

F. NIETZSCHE, *Frammenti
postumi 1887-1888*, fr. (35), p.
12.

Zarathustra, il profeta dell’eterno ritorno, è anche il testimone del più radicale nichilismo che prelude l’esperienza decisiva di una metamorfosi, di una rinascita a una nuova “grande sanità”, dopo la grave malattia e la struggente disperazione:

Vidi una grande tristezza invadere gli uomini. I migliori si stancarono del loro lavoro. Una dottrina apparve, una fede le si affiancò: tutto è vuoto, tutto è uguale, tutto fu! Abbiamo fatto il raccolto: ma perché tutti i nostri frutti si corrompono? Cosa è accaduto quaggiù la notte scorsa dalla luna malvagia? Tutto il nostro lavoro è stato vano, il nostro vino è divenuto veleno, il malocchio ha disseccato i nostri campi e i nostri cuori. Aridi siamo divenuti noi tutti. [...] Tutte le fonti sono esauste, anche il mare si è ritirato. Tutto il suolo si fenderà, ma l’abisso non inghiottirà! Ah, dov’è mai ancora un mare dove si possa annegare: così risuona il nostro lamento sulle piatte paludi.¹

La tristezza che invade è la tristezza del tramonto, quando il sole cede il posto a una luna che è malvagia perché giunge a concludere un giorno in cui il lavoro è stato vano, perché la terra si è disseccata, i frutti non hanno risposto alle attese, le fonti si sono estinte, e nessun abisso si è dischiuso a inghiottire l’uomo, che dunque resta testimone dell’aridità della terra, del

niente che ne è nato. Il nichilismo conclude la “terra della sera” e custodisce il senso del tramonto.

Nietzsche concepisce l’uomo moderno e il suo tempo come una fine, la fine del movimento morale e spirituale di più di duemila anni, la fine della metafisica e del cristianesimo, la fine di ogni giudizio di valore. E perciò alla domanda: “Che cosa significa nichilismo?” risponde: “Che i valori supremi perdono ogni valore”.²

Dunque l’essenza del nichilismo consiste per Nietzsche nel fatto che, a partire da Platone, l’essere è decaduto a valore, e il valore, per quanto sollevato al rango di regno ideale del sovrasensibile, si è rivelato incapace di salvare l’essere dell’ente. Il nichilismo è quindi da intendersi come il venir meno dei supremi valori a cui l’Occidente, da Platone in poi, si è affidato. Questa lettura del nichilismo è strettamente legata alla morte di Dio. Infatti, se Dio è morto, se cioè il mondo sovrasensibile delle idee ha perduto ogni forza vincolante, l’uomo viene a trovarsi “senza meta e senza perché”, in quanto il “mondo stellato”, che da duemila anni reggeva l’universo ontico, si è spento.

Il nichilismo denunciato da Nietzsche non è allora un evento casuale, un fatto storico che poteva anche non accadere, ma, come avverte Heidegger, è “il processo fondamentale della storia dell’Occidente, e l’interna logica di questa storia”.³ Essa infatti conclude se stessa perché già da principio è nichilista, in quanto pone il valore (*tò Agathón*) al di sopra dell’essere e lo privilegia indipendentemente dall’essere.

L’annuncio nichilista di Nietzsche, connesso all’annuncio della morte di Dio, non è determinato da un’insana mania di profanazione. Nietzsche non è Erostrato che incenerì il tempio di Diana a Efeso per una perversa smania di gloria. Nietzsche, nel dare alle fiamme il tempio del sacro, pensa se stesso come destino, quindi come necessità storica. Il “necessario” è ciò che determina una svolta della necessità, una svolta del destino, che Nietzsche interpreta come necessità del suo tempo, quindi come *la fine di un’epoca*.

L’epoca finisce non perché i valori perdono credibilità, ma perché si autoeliminano nella loro realizzazione storica, portando alla luce gli impulsi che nascostamente operavano in essi e da essi erano mascherati. Ora, quando l’epoca giunge a

cogliere il segreto del quale era vissuta, quando si impadronisce di se stessa e scopre le sue segrete intenzioni, conclude il suo cammino. Smascherato l'inganno, l'epoca non crede più in ciò che l'aveva promossa e per secoli animata.

La grandezza del pensiero di Nietzsche sta nel mostrare che l'impraticabilità della via occidentale non nasce da una corrente di senso contrario rispetto a quella che l'ha promossa, ma nasce dal venire in chiaro di quest'ultima con se stessa. La stessa idea di veridicità, cresciuta nella metafisica platonica e nella morale cristiana, si volge ora contro la metafisica e la morale mandandole in rovina, perché si tratta di tendenze di vita che si fondano sul nulla e che vogliono il nulla, anche se per lungo tempo hanno mascherato questo nulla sotto il nome di Ente supremo o sotto il nome di Dio.

La morte di Dio, il crollo di tutti i valori e di tutti gli ideali, porta con sé anche un mutamento dell'essenza umana, che non si misura più sull'eterno, ma sulla vita e sulla volontà che nascostamente l'alimentava, e che, per consentirle di vivere e di valere, aveva promosso l'eterno. Con la mutazione derivata dallo smascheramento, la vita non cessa di valere, ma ora vale in maniera inquietante, perché il valore dominante è il nulla.

Il nichilismo tuttavia non è sinonimo di *decadenza*, perché a decadere non è la vita, ma solo una lunga e veneranda tradizione, dietro cui la vita si era nascosta; il nichilismo è *transizione*, in cui fine e principio sono intrecciati come la notte intreccia tramonto e aurora. Ne segue una lettura del proprio tempo come tempo del bisogno, della carenza, del "crepuscolo degli idoli", quando nuove divinità ancora non si annunciano all'orizzonte ricoperto dalla notte profondissima, che non lascia più scorgere il contorno e quindi il senso delle cose. Di qui l'avvertimento di Nietzsche:

Il carattere ambiguo del nostro mondo moderno: proprio gli stessi simboli potrebbero significare decadenza e forza. E le caratteristiche della forza, della raggiunta emancipazione, potrebbero venir malamente intese come debolezza, se ci si basasse sulle tradizionali e arretrate valutazioni. In breve, il senso dei valori non è all'altezza dei tempi.⁴

Intimamente connessa e proporzionata alla comprensione del nichilismo è la comprensione del tramonto. Tramonta infatti quel tanto che si nientifica, quel tanto che si risolve nel nulla. La misura della comprensione nietzscheana del tramonto

dell'Occidente è data nel *Crepuscolo degli idoli* sotto il titolo: *Storia di un errore*. Qui si legge:

Come il “mondo vero” finì per diventare favola. Storia di un errore.

1. Il mondo vero, attingibile dal saggio, dal pio, dal virtuoso, – egli vive in esso, *lui stesso è questo mondo*. (La forma più antica dell'idea, relativamente intelligente, semplice, persuasiva. Trascrizione della tesi: “Io, Platone, sono la verità”.)
2. Il mondo vero, per il momento inattingibile, ma promesso al saggio, al pio, al virtuoso (“al peccatore che fa penitenza”). (Progresso dell'idea: essa diventa più sottile, più capziosa, più inafferrabile – *diventa donna*, si cristianizza.)
3. Il mondo vero, inattingibile, indimostrabile, che non può essere promesso, ma che già in quanto pensato è una consolazione, un obbligo, un imperativo. (In fondo l'antico sole, ma attraverso nebbia e scetticismo; l'idea sublimata, pallida, nordica, königsburghese.)
4. Il mondo vero – inattingibile. Comunque non raggiunto. E in quanto non raggiunto anche *sconosciuto*. Di conseguenza neppure consolante, salvifico, vincolante: a che ci potrebbe vincolare qualcosa di sconosciuto? (Grigio mattino. Primo sbadiglio della ragione. Canto del gallo del positivismo.)
5. Il “mondo vero” – un'idea che non serve più a niente, nemmeno più vincolante – un'idea divenuta inutile e superflua, *quindi* un'idea confutata: eliminiamola! (Giorno chiaro; prima colazione; ritorno del *bon sens* e della serenità; Platone rosso di vergogna; baccano indiavolato di tutti gli spiriti liberi.)
6. Abbiamo tolto di mezzo il mondo vero: quale mondo ci è rimasto? Forse quello apparente? Ma no! *Col mondo vero abbiamo eliminato anche quello apparente!* (Mezzogiorno; istante dell'ombra più corta; fine del lunghissimo errore; apogeo dell'umanità; *Incipit Zarathustra*.)⁵

Se con Zarathustra si conclude la storia del più lungo errore, cioè la “menzogna bimillenaria”, iniziata con Platone e fatta propria dal cristianesimo, per Nietzsche è giocoforza, come annuncia nel “Preludio di una filosofia dell'avvenire”,⁶ rifarsi agli inizi anteriori alla tradizione platonico-cristiana, e quindi tornare alla “filosofia nell'epoca tragica dei Greci”.⁷

A partire da questo sfondo, la volontà di Zarathustra che “prevuole e ri-vuole (*voraus und zurück will*)” non si lascia leggere come una volontà che alla vecchia tavola dei valori ne sostituisce una nuova, proseguendo la maschera dell'Occidente, ma come una volontà che, preferendo “volere il nulla piuttosto che non volere”,⁸ si dispone a quel nulla che è l'accettazione dell'essere; per cui, al limite estremo della modernità, Nietzsche ripropone all'Occidente l'antichissima veduta del mondo.

Le possibilità del futuro sono custodite in questo ritorno e quindi, implicitamente, nella rinuncia dell'Occidente a proseguire il suo tempo. Chiedere a una storia di interrompere il suo tempo significa porre un problema che non prevede correttivi storici da introdurre con il tempo, né, tanto meno, il suo superamento mediante un'umanità, storicamente realizzabile, da preparare con strumenti storici.

Visto nella prospettiva del suo punto d'arrivo, cioè nella prospettiva dell'eterno ritorno dell'uguale, il problema del superamento del nichilismo non è di portata *storica*, ma *metafisica*. È il problema dell'uomo di fronte al tempo e di fronte all'eternità, in cui si ritrovano, oltre a Nietzsche, Jaspers e Heidegger. Per costoro la decadenza della nostra civiltà è nell'eccesso di coscienza storica, per la quale il senso delle cose non è nel loro di-venire dall'essere, ma nel loro di-venire dal passato prossimo e remoto delle condizioni che le hanno poste in essere.

L'eterno ritorno di Nietzsche, come identità di essere e divenire, ha il suo senso ultimo nel superamento dello storicismo, in vista di quel momento a-storico e sovra-storico che pone l'uomo in rapporto, prima con i singoli momenti del tempo, poi con il divenire nella sua totalità. "La filosofia del futuro", che Nietzsche indica come superamento del nichilismo, non è quindi qualcosa di cui si possano indicare i contorni precisi, ma è qualcosa che si può solo preparare con strumenti che non siano quelli che l'epoca e il tempo mettono a disposizione, perché proprio dall'epoca e dal tempo si tratta di uscire, in quanto il nichilismo, "il più inquietante fra tutti gli ospiti", si fa ogni giorno più minaccioso.

Di fronte a questa situazione di disagio dell'uomo, che non si è più tanto sicuri di risolvere, perché risorge in forme sempre più minacciose proprio là dove si era convinti di averla superata mediante interventi scientificamente preordinati; di fronte a questa situazione che si accetta ormai come normale condizione nevrotica e alienata, inevitabile nel nostro tempo, Nietzsche vale come richiamo a una ricerca che, rinunciando a fornire delle formule che pretendano di risolvere l'alienazione, restando, in quanto formule storiche, all'interno di essa, si sforza di arrivare alla prima radice del rapporto dell'uomo con l'essere eterno, onde recuperare, da lì, il vero senso dell'uomo,

non più esclusivo e inevitabile ostaggio del suo tempo e della sua storia.

¹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1973, vol. VI, 1, p. 175.

² Id., *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*; tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2, p. 12.

³ M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 204.

⁴ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, cit., p. 13. Qui Nietzsche distingue un nichilismo "passivo" come espressione della decadenza e un nichilismo "attivo" come espressione della volontà di potenza, necessario per il superamento della notte metafisica e il dischiudersi della nuova aurora. Si veda a questo proposito K. Galimberti, *Nietzsche: Una guida*, Feltrinelli, Milano 2000, e in particolare il capitolo 6: "Il nichilismo passivo come espressione della *décadence*", e il capitolo 7: "Il nichilismo attivo e la sua connessione con la volontà di potenza", pp. 132-162.

⁵ F. Nietzsche, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889); tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3, pp. 75-76.

⁶ Id., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, cit., 1972, vol. VI, 2.

⁷ Id., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873); tr. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere*, cit., 1973, vol. III, 2.

⁸ Id., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 2, p. 299.

Il nichilismo secondo Jaspers

È nichilismo assolutizzare la realtà empirica o quella oggettivata dal sapere scientifico, senza saper cogliere, nell'una e nell'altra, altrettante cifre che rinviano a una possibile ulteriorità di senso.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), p. 316.

Secondo Jaspers il nichilismo di Nietzsche non coincide con l'essenza del nichilismo perché si limita al superamento dei valori della tradizione. L'essenza del nichilismo è più profonda, essa va ricercata sul piano della trascendenza come *oggettivazione* del suo orizzonte, per cui dell'essere, che sta oltre l'ente oggettivamente conosciuto, ne è nulla.

Figure conseguenti all'essenza del nichilismo così definito sono: da un lato la divinizzazione dell'uomo (*Menschenvergötterung*), in quanto coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*) che scientificamente controlla la totalità dell'ente oggettivato, dall'altro il disprezzo dell'uomo (*Menschenverdämmerung*) in quanto esistenza (*Existenz*), a cui si vieta ogni possibilità di de-situazione esistenziale, per la clausura ontica che si viene a determinare con l'oggettivazione della trascendenza.

Sebbene inadeguato, il nichilismo di Nietzsche ha avuto, secondo Jaspers, l'enorme pregio di porre l'uomo contemporaneo di fronte alla situazione estrema (*angesichts des Äussersten*), costituita da quel niente che si dischiude

quando, oggettivando la trascendenza, si priva l'esistenza della propria essenza che è nell'*e-sistere*, ovvero nel *de-situarsi*, nell'*oltrepassare* la propria situazione, mediante la libertà a cui l'uomo è donato. Infatti, scrive Jaspers:

La filosofia dell'esistenza è la filosofia che non si esaurisce con il pensare l'essere-uomo, ma procede oltre l'uomo. Essa abbraccia ciò che rende possibile all'uomo l'essere-uomo. L'uomo, infatti, non è senza l'assoluto altro che sta di fronte a lui, su cui si misura, dal quale viene e dal quale procede. Se esso debba chiamarsi il Nulla, il *Tao*, l'Uno, la Trascendenza o il Dio di Geremia non ha importanza, esso è l'*essere*, che è quello che veramente importa, e di cui dobbiamo accertarci nel breve periodo della nostra vita. Vivere in modo esistenziale significa divenire uomo nel senso più profondo, e ciò è possibile solo in armonia e in rapporto con l'essere, attraverso il quale e nel quale noi siamo. Non è possibile esistenza senza trascendenza.¹

Con il crollo di tutti i valori, l'uomo come popolo, come società, come individuo, non si lascia più interpretare sulla base di ulteriori fondamenti, perché il mondo in cui si trova inserito non giustifica più ideali trascendenti. "La situazione spirituale del nostro tempo" prevede un uomo "senza illusioni" che, trovandosi in un mondo divenuto oggettivamente privo di senso, disincantato, e perciò rigorosamente "realistico", viene rigettato su se stesso, e quindi obbligato a ristabilire da solo la connessione tra le cose, a ristabilire un "suo" rapporto con la realtà, e a "creare" un senso sul piano pratico e su quello teoretico.²

Ma proprio qui si manifesta l'equivoco che nasconde il nichilismo dell'Occidente. Nel rifiutare la trascendenza dei valori l'uomo occidentale, giunto al tramonto della sua storia come storia di valori, ha rifiutato anche la dimensione trascendente come tale, come oltrepassante l'uomo, risolvendo il tutto nell'immanenza della ragione.

La ragione è trascendente rispetto al singolo uomo, ma non rispetto all'uomo in generale, di cui è invece l'espressione. In questo senso l'uomo è divinizzato (come ragione umana che tutto progetta) e a un tempo disprezzato (come singolo uomo che non deve far altro che adeguarsi ai progetti della razionalità condivisa). Ma soprattutto l'uomo è defraudato della propria essenza in quanto tensione oltrepassante l'universo circoscritto e pre-determinato dalla ragione.

Il nichilismo sotteso alla prepotenza della ragione investe la

trascendenza, la libertà e l'esistenza. Questi termini sono tra loro così intimamente connessi che lo smarrimento di uno è lo smarrimento di tutti. Per comprendere la loro connessione occorre tener presente che la libertà non è una proprietà dell'uomo, ma l'uomo è donato alla libertà (*geschenktwerden*), perché, in quanto e-sistenza, l'uomo è quell'uscir-fuori (libertà) dalla situazione in cui si trova, in vista di ciò che sta oltre (trascendenza). Va da sé che quanto più si limita l'ulteriorità, quanto più la si riduce, tanto più si riduce la possibilità di desituarsi, e quindi la libertà dell'esistenza.

Ora la storia dell'Occidente è una storia di continue e progressive riduzioni che, dall'ampiezza dell'*ápeiron* e dall'immensità del *Tao*, hanno condotto a questo mondo-ambiente (*Um-welt*) così razionalizzato, dove tutti, senza eccezione, se vogliono vivere, sono chiamati a lavorare per esso, e dove la libertà non è libertà *da*, ma all'interno del guscio (*Gehäuse*) da cui è impossibile desituarsi. In tal modo la nientificazione della trascendenza ha risolto nel nulla libertà ed esistenza.

Le tappe che hanno condotto a questo nichilismo sono per Jaspers *la riduzione dell'apertura periecontologica alla chiusura ontica*, con il conseguente smarrimento del senso dell'essere, che, da comprendente (*periechon*) la totalità dell'ente, è stato da questo assorbito e compreso, da *Umgreifende* è stato ridotto a *leere Begriff*, vuoto concetto³; quindi *la riduzione della totalità ontica all'orizzonte dell'intelletto intersoggettivo*, che fa di ogni ente un oggetto per quel soggetto che è la coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*).

Questa, ponendosi come ragione scientifica e tecnica, ha dissolto nell'illusione, perché non scientifica, ogni ulteriorità che non fosse da essa direttamente verificabile con gli strumenti della propria logica assolutizzata. Il nichilismo dell'Occidente è dunque l'esito del progressivo nientificarsi dello spazio libero (*Raum frei*) della trascendenza, e quindi dell'esistenza e della libertà dell'uomo.

Se il nichilismo nasce dall'oggettivazione della trascendenza, dal suo risolvimento nella ragione immanente, dal nichilismo si potrà uscire solo spezzando (*durchbrechen*) l'orizzonte circoscritto dell'oggettività, e vivendo quella tensione

(*Spannung*) desituante che libera per l'essere autentico. Spezzare l'oggettività e vivere la tensione ha il sapore di una perdita. Eppure, scrive Jaspers:

La perdita dell'assolutezza delle cose e della teoria della conoscenza oggettiva che l'ha realizzata significa, per coloro che vi avevano trovato il loro appoggio, nichilismo. [...] Ma il niente che così si dischiude, l'abisso che si apre, diventa lo spazio della libertà. Ciò che aveva l'apparenza del nulla si manifesta come ciò da cui ci parla l'essere autentico.⁴

L'itinerario non ha un significato mistico, perché l'essere non è l'assoluto al di là, ma è quella *trascendenza immanente* che si annuncia nell'apparire storico, nell'accadere ontico, senza peraltro esaurirsi nella storicità degli accadimenti. Il suo apparire è un accadere, l'accadimento rivela, ma insieme nasconde l'essere come totalità dell'apparire e dell'accadere. Questa ambivalenza, per cui il rivelare è un nascondere, è ciò che fa di ogni oggetto una *cifra* che deve essere *de-cifrata*.⁵

Rompere (*Brechen*), irrompere (*Einbrechen*), spezzare (*Durchbrechen*) l'oggettività dell'oggetto è decifrare la cifra, è dischiudere quello spazio che per il soggetto, che conclude il suo orizzonte nei confini dell'oggettività, è nulla.

L'oltrepassamento di questi confini non avviene sulla scorta di un sapere. La certezza (*Gewissheit*) che anima la tensione desituante non è di natura scientifica (*Gewusstheit*), ma di natura fideistica (*Glaube*). Essa consiste nell'impossibilità di accettare che l'originario (*Ursprung*) coincida con l'oggettivamente conosciuto (*Gegenständliche*), che l'essere si risolva nella totalità posseduta degli enti.

Il *meta-fisico* a cui tende la ragione quando supera i limiti dell'intelletto scientifico, il *meta-storico* a cui tende l'esistenza quando si desitua, non sono l'al di là platonico assolutamente trascendente, perché, scrive Jaspers: "L'al di là come realtà totalmente altra è un'illusione, e come tale deve cadere",⁶ e ciò è dovuto al fatto che: "il luogo della trascendenza non è né di qua né di là, ma è confine".⁷

L'essere si annuncia attraverso l'onticità oggettivamente conosciuta e attraverso la storicità oggettivata. "Attraverso (*quer*)" qui non significa "mediante", ma significa "attraversare" e, attraversando, "intra-vedere", "comprendere", come il santo è attraversato dal sacro o come il

poeta è attraversato dall'intuizione che lo pervade e lo comprende. Allo stesso modo la realtà ontica (*Realität*) e la sua storia (*Historie*) è attraversata (*quer*) dall'essere, ossia da quella realtà autentica (*Wircklichkeit*) a cui ogni ente e ogni evento rinviano.

Il nichilismo nasce quando "l'ente, nella sua oggettività (*Gegenstand-sein*), vela ciò a cui, in quanto presenza (*Gegenwärtig-sein*), rinvia".⁸ Dal nichilismo si esce quando il conoscere (*Erkennen*), che si arresta all'oggettività dell'ente, cede il posto al pensare (*Denken*) che, oltrepassando l'oggettività, scopre l'ente come messaggio dell'essere e, pensando attraverso (*quer*) l'ente, si realizza come accertamento dell'essere (*Seinsvergewisserung*, *Seinsinnewerden*).

La logica dell'Occidente, che nell'oblio dell'essere ha assolutizzato l'ente, per poi ridurlo a oggetto per un soggetto, non conosce questo modo di pensare. Incapace di superare la conoscenza oggettiva, si proibisce la trascendenza e si trattiene nel nichilismo che nasce ogni volta che non si conosce *niente* oltre l'ente. Infatti, scrive Jaspers:

È nichilista chi non crede a nulla se non a ciò che è percepibile nella realtà, chi ritiene illusorio tutto ciò che non può né vedere né toccare, chi nega la libertà e considera se stesso un mero esser-ci concluso nel suo "ci".⁹

¹ K. Jaspers, *Was ist Existentialismus?* (1951), in *Aneignung und Polemik*, Piper, München 1968, p. 501.

² Id., *Die geistige Situation der Zeit* (1931); tr. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982, capitolo IV: "Le concezioni odierne dell'esser uomo".

³ Cfr. il capitolo 34: "Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia".

⁴ K. Jaspers, *Einführung in die Philosophie* (1953); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959, pp. 66-67.

⁵ Cfr. Parte XIV: "Jaspers e il linguaggio della scrittura cifrata".

⁶ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 944.

⁷ Ivi, p. 947.

⁸ Ivi, p. 1102.

⁹ K. Jaspers, *Chiffren der Transzendenz* (1970); tr. it. *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990, p. 18.

Il nichilismo secondo Heidegger

Nella dimenticanza dell'essere, promuovere solo l'ente, questo è nichilismo.

M. HEIDEGGER, *Introduzione alla metafisica* (1935-1953), p. 207.

Coerentemente alla propria interpretazione di Nietzsche, Heidegger osserva:

Se Dio come causa ultrasensibile e come fine di ogni realtà è morto, se il mondo sovrasensibile delle idee ha perso la sua forza normativa, e soprattutto la sua forza di risveglio e di elevazione, non resta più nulla a cui l'uomo possa attenersi e secondo cui possa regolarsi. Per questo Nietzsche scrive: "Non andiamo forse errando in un nulla infinito?". L'espressione "Dio è morto" è la constatazione che questo nulla dilaga. "Nulla" qui significa assenza di un mondo ultrasensibile e vincolante. Il nichilismo, "il più inquietante fra tutti gli ospiti" batte alla porta.¹

Annunciare la morte di Dio significa dunque annunciare la fine di quel mondo sovrasensibile o realtà prima che pretendeva di porsi come condizione e norma del mondo sensibile. Se non che, osserva Heidegger, il "no" di Nietzsche ai valori della tradizione corrisponde al "sì" pronunciato a favore della nuova posizione di valore rappresentata dalla volontà di potenza, sicché, accanto alla prospettiva negativa, propria del rifiuto di tutti i valori affermati, c'è la prospettiva positiva del loro capovolgimento nei rispettivi contrari. Alla verità come certezza soggettiva, che assicura l'ente-oggetto della rappresentazione dell'uomo, succede la verità come volontà soggettiva che verifica la sua potenza nel progressivo

dominio della totalità dell'ente.

In base a questa analisi, Nietzsche, pur denunciando il nichilismo dell'Occidente, non lo oltrepassa, ma lo porta a compimento, indicando nella volontà di potenza il vero fondamento dei valori che Platone aveva fatto valere nell'iperuranio. Per superare veramente il nichilismo è necessario addentrarsi profondamente in esso, sì da poterne cogliere la vera essenza che risiede nell'oblio dell'essere. Per questo, non basta distruggere l'iperuranicità dei valori (la sentenza di Nietzsche: "Dio è morto"), ma occorre distruggere anche la volontà di potenza, quale ultima espressione di quella metafisica dell'Occidente che pretende di far valere l'ente senza l'essere. Infatti, scrive Heidegger: "Nella dimenticanza dell'essere, promuovere solo l'ente, questo è nichilismo".²

Per Heidegger quindi c'è nichilismo quando l'ente è considerato come il tutto, sicché dell'essere ne è nulla. In questa prospettiva, pensare per valori è solo un modo di non lasciar essere l'essere; altri modi sono: il primato della determinazione teologica, il soggettivismo dell'età moderna, la scienza, la tecnica, la volontà di potenza. Ad accomunare tutte queste espressioni, in cui si è articolata la metafisica dell'Occidente, è sempre la stessa domanda a cui segue sempre la stessa risposta:

Che ne è dell'essere? Dell'essere ne è nulla! E se proprio qui si rivelasse l'essenza del nichilismo finora rimasta nascosta?³

L'essenza nichilista dell'Occidente è rimasta finora nascosta perché, se qualcosa ha voluto l'uomo occidentale in tutta la sua storia, questo qualcosa è proprio l'essere dell'ente, la cui conquista coincide con l'allontanamento definitivo del nulla: "il più inquietante fra tutti gli ospiti". Ma in questo tentativo il pensiero prometeico dell'Occidente s'è messo su una strada impraticabile, a partire dalla convinzione che nulla poteva resistere alla sua conquista, e che la conquista era tanto più degna quanto più realizzava la sicurezza dell'ente, quanto più sottraeva l'ente alla precarietà sua propria.

Animato da questa convinzione, l'Occidente, giunto alla sua sera, avverte che: "il nichilismo batte alla porta". La situazione inquietante ha la sua remota spiegazione nel fatto che, a partire da Platone, l'Occidente ha pensato di assicurarsi l'essere dell'ente dissolvendo l'essere e privilegiando l'ente,

onde sottrarre quest'ultimo a quella insicurezza e a quella problematicità tra essere e non-essere che avrebbe reso precario il dominio dell'uomo. Nato dal problema dell'essere, il pensiero occidentale è così giunto alla sua negazione, che non consiste nell'annullamento dell'essere, ma nella considerazione dell'ente come tutto, per cui dell'essere ne è nulla.

Il nichilismo, così specificato, non è solo l'epilogo dell'Occidente, ma è ciò che ha accompagnato l'intera storia del suo pensiero. Nel pensare metafisico dell'Occidente, osserva infatti Heidegger:

Si crede che il rapporto con l'"essere" sia già sufficientemente determinato attraverso il chiarimento della relazione dell'uomo con l'ente. Si considerano entrambi, la relazione all'ente e il riferimento all'essere, come la "medesima cosa", e ciò anche con un certo diritto. Nella posizione di tale identità si manifesta il tratto fondamentale del pensare metafisico.⁴

Se la metafisica, come s'è sviluppata in Occidente, consiste nel tentativo di assicurare l'ente, per risolvere così il problema dell'essere, in questo suo tentativo la metafisica denuncia che l'ente per sé non è assicurato. Essa, quindi, si mette in moto perché conosce la precarietà dell'ente, ma il pensiero che promuove non è in vista del suo mantenimento, bensì della sua totale abolizione. Come tale, la metafisica è nichilista fin dalle origini. Nonostante la grandiosità di ciò che pone in atto, essa non mira che a far dimenticare il problema che l'ha originata, mostrando che la possibilità inizialmente apparsa del non-essere dell'ente è in effetti priva di consistenza, dato il legame necessario che essa pone fra l'essere e ogni possibile ente, o, come dice Heidegger: "trattando la relazione all'ente e il riferimento all'essere come 'la medesima cosa'".

Per superare il nichilismo, Heidegger propone di riaprire il rapporto essere-ente chiuso dalla metafisica occidentale. La riapertura di questo rapporto richiede che si prenda coscienza che tutti i tentativi messi in atto dal pensiero occidentale per assicurare l'ente, onde sottrarlo alla problematicità in cui l'essere lo lascia essere, non assicurano, ma sono solo il frutto di un'indomita volontà di potenza, che ancora non riesce a pareggiare se stessa nel possesso definitivo dell'ente.

Ripensare l'inefficacia di questi tentativi significa ripensare l'incapacità salvifica di quelle figure a cui finora l'Occidente si

è affidato. Il loro nome, come s'è visto, risponde a quello di "teologia", "umanismo", "matematismo", "scienza", "tecnica". Smascherare l'intento in esse celato e mostrarne l'inefficacia era assolutamente necessario, perché fin che si crede che l'ente è in qualche modo assicurato, il problema dell'essere non riappare, dal momento che il suo senso è là dove l'ente vacilla, dove nessuna assicurazione più assicura. D'altra parte il non riapparire dell'essere è il permanere del nichilismo, è il trattenersi della verità come *a-létheia* nella sua solitudine, che è poi il suo nascondimento, la sua *léthe*.

Il nichilismo sotteso alla metafisica dell'Occidente appartiene alla solitudine dell'essere (*Seinsverlassenheit*), al suo ritirarsi, al suo rifiutarsi alla manifestazione. Proprio perché l'essere si ritira, è concesso (*verlassen*) all'ente di emergere, di apparire come ente. La metafisica, come cura esclusiva dell'ente, è inevitabilmente la negazione della verità dell'essere, e quindi nichilismo, ma il nichilismo appartiene alla stessa verità dell'essere come suo rifiuto ad apparire, affinché l'ente appaia abbandonato a se stesso e quindi nella sua più radicale precarietà. In questo senso, scrive Heidegger:

Ciò che propriamente accade è l'abbandono dell'ente da parte dell'essere. L'essere, cioè, lascia l'ente a se stesso e *in ciò si rifiuta*. Se questo rifiuto (*Verweigerung*) viene esperito, è già accaduto uno schiarirsi (*Lichtung*) dell'essere, giacché tale rifiuto non è niente, non è nemmeno qualcosa di negativo, un mancare, un'interruzione (*Abbruch*). È la prima iniziale manifestazione dell'essere nella sua problematicità – in quanto essere.⁵

Nel pensiero che riflette su questo rifiuto è custodita la possibilità del superamento del nichilismo, ma perché ciò accada è necessario che all'oblio dell'essere non si aggiunga l'oblio dell'oblio che, oltre all'assente, dimentica il senso dell'assenza. Non è infatti l'assentarsi dell'essere a determinare il tramonto dell'Occidente, perché l'assentarsi appartiene al destino (*Geschick*) dell'essere, come suo advenire (*schicken*) nell'ente, trattenendosi (*verweigern*) come essere. Questo ad-venire trattenendosi dischiude la storia (*Geschichte*) come ventura (*Geschick*) dell'essere che, nelle varie epoche, si annuncia assentandosi (*epoché*).

A determinare il tramonto dell'Occidente non è dunque l'assenza dell'essere, ma *l'oblio dell'assenza*, per cui si crede

che l'ente possa sussistere da sé indipendentemente dall'essere. Questa persuasione estingue il problema e rende insensata ogni domanda relativa al senso. Che senso ha, infatti, chiedere il senso di ciò che è, perché un calcolo o un progetto l'ha posto in essere? Non ha nessun senso se non quello dell'ignoranza del calcolo e del progetto.

L'unico pensiero in cui si riconosce oggi l'Occidente è quello che stabilisce la corrispondenza di ogni cosa al suo calcolo e al suo progetto, e poi misura la bontà del calcolo e del progetto sulla rispettiva capacità di far essere la cosa. In questo *efficientismo*, riscontrabile a tutti i livelli, si concludono le possibilità di quel pensiero che ha evocato a sé, sottraendolo all'essere, il compito di far essere e non essere tutte le cose.

La civiltà che ne deriva è quella della produzione e del consumo, della costruzione e della distruzione, che reciprocamente si richiamano e si implicano in un circolo vizioso così stretto e rigoroso da non tollerare spazi vuoti o tempi morti, perché non avrebbero alcun "senso". Senza senso è anche chiedere il senso dell'efficientismo, perché ogni domanda si pone all'interno del circolo e non investe mai il circolo, che dunque risulta insensato, non perché privo di pensiero, ma perché ha talmente sviluppato il calcolo per assicurarsi l'ente, che nulla più resta di indeciso e di problematico, e quindi nulla più di aperto all'acquisizione del senso dell'essere dell'ente.

L'oblio dell'essere e l'oblio dell'oblio hanno così portato la nostra epoca all'insensatezza, in quanto l'hanno privata della possibilità di cogliere il senso dell'essere, l'apertura della sua verità. Là dove è già deciso che vero è "ciò che è buono a" far essere l'ente, e falso è ciò che non dispone di questa capacità, occuparsi della verità non potrà aver altro significato se non quello di far corrispondere ogni cosa al suo progetto e ogni progetto al criterio dell'efficienza.

E non è forse questo l'ambito in cui si trova inserito l'uomo che appartiene alla civiltà occidentale, ovvero alla civiltà della scienza e della tecnica? E non è stato questo l'ambito dischiuso dalla metafisica platonica che ha cominciato a misurare il senso di ogni cosa su *tò Agathón*, su "ciò che è buono a", invece che sulla verità, come originaria e incondizionata apertura all'essere? Non è tutto ciò conseguente e, nella sua

assenza di senso, terribilmente sensato? Heidegger, a proposito della connessione tra l'eliminazione platonica della problematicità dell'ente e l'insensatezza (*Sinnlosigkeit*) della nostra epoca, fa la seguente considerazione:

Il senza-senso (*das Sinnlose*) è ciò che è privo della verità (dello schiarirsi) dell'essere. Ogni possibilità di un tale progetto è negata entro la metafisica in base all'accantonamento dell'essenza della verità. Dove è già decisa perfino la domanda circa l'essenza della verità dell'ente e del rapportarsi a esso, tanto più deve mancare la riflessione sulla verità dell'essere, in quanto domanda più originaria dell'essenza della verità.⁶

Il senso dell'essere, dunque, la sua verità, può trovare spazio solo là dove la domanda sull'essere non è resa insignificante dalla determinazione aprioristica che ha già tutto deciso circa l'ente, perché in questo caso non resterebbe più *nulla* da chiedere e più *nulla* da decidere. Forse l'ultimo senso dell'Occidente si raccoglie proprio in questo *nulla* che assume il significato di un congedo, il congedo dell'essere dalla terra del tramonto.

¹ M. Heidegger, *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, pp. 198-199.

² Id., *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968, p. 207.

³ Id., *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, cit., p. 238.

⁴ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 703.

⁵ Ivi, pp. 560-561.

⁶ Ivi, pp. 554-555.

78.

Il senso del tramonto

L'essere viene esperito come fondamento. Il fondamento viene inteso come *ratio*, ragione, conto. L'uomo è l'animale calcolante. Tutto ciò vale in modo unanime, pur nelle variazioni più diverse, lungo l'intera storia del pensiero occidentale. Questo pensiero, in quanto pensiero europeo-moderno, ha condotto il mondo all'odierna età del mondo, l'era atomica. Al cospetto di questo stato di cose, semplice ma nel contempo inquietante per l'Europa, domandiamo: [...] Dobbiamo abbandonare l'essenza dell'uomo e la sua appartenenza all'essere alla furia del pensiero calcolante e dei suoi giganteschi successi, o non piuttosto cercare i cammini lungo i quali il pensiero sia in grado di corrispondere a ciò che è degno di essere pensato, anziché lasciarsi stregare dal pensiero calcolante? [...] A seconda della risposta che si dà a questa domanda, si decide che ne sarà della terra e dell'esistenza dell'uomo sulla terra.

M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), pp. 217-218.

Il tramonto dell'Occidente è il concludersi della sua storia. Per Heidegger, infatti, la storia si fonda essenzialmente sulla differenza ontologica tra essere ed ente, per cui ogni epoca è un'epoca dell'essere, un suo sottrarsi affinché un certo ordine dell'ente possa apparire. La storia, quindi, non è da pensarsi come una successione di epoche "quasi fosse un nastro, un filo che annoda le varie epoche"¹ sì da poterle dedurre l'una dall'altra. La storia non è di epoca in epoca, ma da quell'*epoché*, che è il sottrarsi dell'essere, alle epoche che di volta in volta, in forme sempre diverse, grazie a quel sottrarsi, hanno la possibilità di apparire.

Se dunque la storia si fonda sulla differenza ontologica tra essere ed ente, il non riconoscere più questa differenza è l'estinguersi della storia (*Geschichte*), è il suo concludersi come autentica storicità (*Geschichtlichkeit*). La nostra epoca, che ha eliminato la differenza ontologica, assicurando l'essere dell'ente all'interno dell'attività tecnica fondata sul calcolo e sulla pianificazione, non è in grado di conoscere per sé alcun autentico futuro, perché l'accadimento di ogni ente, di ogni "novità", è qualcosa di irrimediabilmente *passato*, in quanto pre-visto, pre-calcolato, in quanto anticipatamente voluto.

L'epoca della tecnica, come epoca finale della metafisica, assiste così al rovesciamento di quest'ultima nel suo opposto. La meta-fisica cessa di essere tensione oltrepassante il mondo fisico, per diventare l'ordine pienamente attuato di questo mondo, il modo di funzionare di una certa struttura storica, di una certa civiltà.

Risolto l'essere nell'ente, la metafisica non può più sussistere come attività distinta dal mondo, ma si risolve irrimediabilmente in esso, ponendosi come suo ordinamento e sua stabilità. In questo risolvimento la metafisica realizza il suo trionfo e la sua fine, porta a compimento quello che da sempre è stato il suo intento più o meno mascherato: conseguire il dominio dell'ente disponendo incondizionatamente del suo essere.

Quale altro senso avevano i principi della metafisica, quali il principio di non contraddizione, di causalità, di ragion sufficiente, se non quello di assicurarsi l'essere dell'ente, mediante la disponibilità delle cause e delle ragioni sufficienti a garantire l'essere dell'ente piuttosto che il suo non-essere?

La tecnica, con il suo dispiegarsi nel mondo contemporaneo in forma di pianificazione, porta a compimento l'intento della metafisica, costituendo, come s'è visto, dei fondi, delle stabilità che assicurino il possesso definitivo e incondizionato dell'ente.² Essa è connessa all'essenza della modernità come *Neuzeit*, che non annuncia un nuovo (*neu*) tempo (*Zeit*), ma un nuovo modo più sicuro di vivere il proprio passato. Infatti la modernità è l'epoca della certezza che si autoassicura, è il tempo in cui l'uomo è continuamente alla ricerca di *nuovi* punti di assicurazione e di stabilità sempre più solidi.

Nella misura in cui il futuro si distingue dal passato solo per la novità dei "fondi" con cui l'uomo si assicura, si conclude la storia (*Geschichte*) come destino (*Geschick*), come in-vio (*Geschick*) *incondizionato* dell'essere e quindi come novità originaria, a favore della a-storicità della civiltà della tecnica, che non ha più nulla da attendere dal futuro, perché ogni nuovo accadimento è da essa *condizionato*. Alla *Geschichte* succede la *Historie*, come capacità di situare la propria posizione inquadrandola nelle "condizioni" storiche, e l'*Historismus* come costante ricostruzione e chiarimento delle situazioni a partire dalle "condizioni" storiche.

La volontà, che tutto vuole assicurare e tutto garantire, affinché nulla possa più accadere incondizionatamente sì da sorprendere e intimorire, ma tutto si lasci ricondurre alle condizioni che l'hanno posto in essere, scrive Heidegger, è:

La volontà che si oppone, senza sapere e senza consentire una conoscenza di questo fatto, a ogni destino (*Geschick*), nel senso in cui questo termine indica l'assegnazione di una apertura dell'essere dell'ente. La volontà che tutto vuole irrigidisce ogni cosa nell'assenza di destino (*in das Geschichtlose*). La conseguenza di ciò è la astoricità (*das Ungeschichtliche*), di cui è segno caratteristico il dominio della storiografia (*Historie*). L'aporia di questa è lo storiografismo (*Historismus*). Se si provasse a ordinare la storia dell'essere secondo gli schemi della rappresentazione *storiografica* oggi correnti, tale infelice tentativo confermerebbe nel modo più evidente il dominio dell'oblio del destino dell'essere.³

Tecnica e storicismo, come attività di assicurazione e pianificazione, sono gli aspetti salienti di quella che Jaspers chiama l'epoca della visione del mondo (*Weltanschauung*) e Heidegger dell'immagine del mondo (*Weltbild*). "Visione" e "immagine" del mondo sono espressioni che si possono usare

solo in riferimento all'epoca moderna, in cui la verità è divenuta la certezza di un soggetto che si certifica da sé, per cui l'ente non ha più alcun essere al di fuori dell'attività rappresentativa e produttiva del soggetto che, in questo modo, costituisce l'unico autentico essere delle cose.

Il trionfo del soggetto, preparato dall'*ideîn* (vedere) platonico, si accompagna al massimo di oggettività degli enti, che, in tanto possono essere posseduti, in quanto stanno di fronte (*ob-jectum, Gegenstand*) a un soggetto. Anche le più raffinate e rigorose tecniche moderne di accertamento dell'oggettività, nel senso scientifico della parola, rientrano in quell'attività assicurante e stabilizzante del soggetto, che consente all'oggetto di acquistare una consistenza mai prima posseduta.⁴

Risolto l'essere in quello che Jaspers chiama l'orizzonte circoscritto della scissione-soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*),⁵ l'ente è assicurato nella misura in cui "rende ragione" di sé al soggetto. *Al soggetto dunque e non all'essere spetta l'ultima parola sull'ente.*

Ciò significa, scrive Heidegger, che:

Qualcosa "è", cioè è certificato come ente, solo se è enunciato (*ausgesagt*) in una proposizione che soddisfa il principio di ragion sufficiente, cioè la tesi del fondamento intesa come principio di ogni possibile fondazione (*Begründung*) dell'ente.⁶

L'essere oggetto dell'oggetto, cioè l'essere dell'ente, nella prospettiva del pensiero occidentale, consiste nell'essere *rappresentato* cioè *enunciato, detto*, in conformità al principio di ragion sufficiente, per il quale il pensiero è tanto più valido, quanto più riesce a non lasciare nulla di infondato, cioè di inespresso, quanto più riesce a portare alla luce dell'enunciazione tutti i suoi fondamenti. L'esigenza di fondare è l'esigenza di assicurare l'ente, di sottrarlo alla precarietà in cui l'essere lo lascia essere. In questa esigenza di *fondazione* e di *enunciazione* di tutti i fondamenti si raccoglie l'essenza del pensiero occidentale e l'inevitabile suo tramonto, perché là dove tutto è fondato, e dove ogni fondamento è esplicitato e detto, non resta più niente da dire.

Da Platone a Hegel l'idea regolativa del pensiero occidentale è quella di un sapere che non abbia presupposti, perché tutti li ha risolti in sé. Quest'idea è la stessa che sostanzia la

metafisica come riduzione di tutto l'essere alla presenza, in modo che nulla sia più nascosto (*léthe*), ma tutto sia "spiegato", e nel dis-piegamento (*alétheia*) dimori senza più rimandare ad altro. In questo modo l'essere, il nascosto, si risolve nella totalità dispiegata che è poi la totalità ontica, per cui, alla conclusione e al culmine della metafisica, dice Heidegger: "Dell'essere in quanto tale non ne 'è' niente: l'essere – un *nihil*".⁷

L'equivoco di cui è stato vittima il pensiero occidentale, quando ha assegnato a se stesso il compito di portare tutto all'esplicitazione, è *l'aver pensato l'essere sul modello dell'ente* che è dato nella presenza. Questo equivoco, che rimane a lungo celato, si rivela in tutta la sua luce nel pensiero di Hegel, dove essere e sistema ontico si identificano senza residui. L'essere cioè non può restare alla lunga qualcosa di presupposto all'enunciazione, e pertanto per non contraddire al *principium reddendæ rationis*, deve risolversi nell'enunciazione. Rispetto a Hegel, Nietzsche non farà che rivelare il fondo volontaristico del principio per cui "Il sistema tutto spiegato che racchiude ferreamente la volontà nelle sue proposizioni è opera della volontà di potenza".⁸

In questo modo il pensiero occidentale, mosso alla ricerca del fondamento per spiegare e assicurare tutte le cose, ha ridotto l'essere stesso a fondamento (*Grund*), che vale solo in quanto è enunciato dal soggetto in una proposizione, in quanto è rappresentato. Così facendo ha smarrito il senso dell'essere che non è *Grund*, ma *Boden*, ossia fondo, suolo, terreno su cui soltanto è possibile edificare l'ente e abitare la terra. Per questo Jaspers dice che oggi l'uomo è senza terra (*Bodenlos*),⁹ e Heidegger:

Lo scatenarsi, unico nel suo genere, della pretesa di fornire un fondamento minaccia tutto ciò che vi è di familiare (*heimisch*) per l'uomo, privandolo di qualsiasi fondamento (*Grund*) e di qualsiasi terreno (*Boden*) per un radicamento nella propria terra, fino ad arrivare al punto di sottrargli il suolo su cui sono cresciuti finora ogni grande epoca dell'umanità, ogni spirito capace di grandi aperture e ogni caratterizzazione storica dell'essenza dell'uomo.¹⁰

La storia, come aprirsi di ambiti in cui le cose vengono all'essere, è storia della verità, cioè dello svelamento; ma ogni svelamento è possibile solo sulla base di un originario

nascondimento. Là dove ogni nascondimento è dissolto perché tutto è dispiegato, il pensiero è alla fine e con lui la sua storia, che di ogni *Boden* ha fatto un *Grund*, di ogni fondo nascosto un fondamento esplicativo.

Con il congedo dell'essere dalla terra della sera si dischiude quel tempo che Heidegger, commentando Hölderlin, chiama:

Tempo della povertà estrema (*dürftige Zeit*) caratterizzato da una duplice mancanza, da un doppio non: che "più non" sono gli dèi fuggiti, e "ancor non" sono i venienti.¹¹

In essa siamo ospitati, scrive Jaspers: "come posteri, uomini di un'età spiritualmente frantumata",¹² o, come dice Heidegger: "ultimogeniti di un'età che va rapidamente verso la sua fine".¹³ Muoversi in quest'epoca, che, come ha mostrato Nietzsche, è caratterizzata dal crollo delle idee, degli ideali e dei valori metafisici (gli dèi fuggiti), di cui l'Occidente fino a oggi si è nutrito, risulta difficoltoso e incerto.

L'uomo oggi si trova nel rischio più grande che, scrive Heidegger in implicita polemica con Jaspers: "non viene dalla bomba atomica di cui tanta si parla",¹⁴ ma dal pericolo di trovarsi nell'impossibilità di pensare, perché il pensiero come *spiegazione* ed *esplicitazione* ha dissolto ogni terreno nascosto (*léthe*) da cui, solamente, il pensiero come verità (*a-létheia*) può fiorire e svilupparsi.

Con il risolvimento della verità dell'essere nella certezza oggettiva dell'ente, all'uomo non resta altro destino che quello di errare tra gli enti, perché l'orma dell'essere si è dileguata. Di qui la particolare forza profetica che vengono ad assumere, in quest'epoca di carenza e di massimo pericolo, le parole di Heidegger che annunciano un "futuro da venire" dopo "la notte del mondo" creata dalla metafisica. Siccome però il tempo presente è il tempo del "non ancora gli dèi venienti", l'uomo oggi non può sapere né conoscere, ma solo presentire ciò che *ancora* gli sarà dato da pensare, perché *finora* gli è rimasto celato. In questo senso, si chiede Heidegger:

Siamo noi forse alla vigilia della più mostruosa trasformazione della terra intera e dello spazio storico-temporale a cui essa è legata? Siamo forse alla vigilia di una notte che prelude a un'alba nuova? Siamo in cammino verso il luogo storico di questo tramonto della terra? Sta sorgendo solo ora questa terra della sera (*Land des Abends*)? Questo Occidente (*Abend-Land*) diverrà - al di sopra dell'"Occidente (*Occident*)" e dell'"Oriente (*Orient*)" e attraverso ciò che è europeo - il

luogo della storia futura più originariamente conforme al destino (*geschickten Geschichte*)? Siamo noi oggi uomini della terra del tramonto, nel senso rivelato dal nostro passaggio attraverso la notte del mondo? [...] Siamo noi veramente quegli ultimogeniti che siamo? O siamo anche nel nostro tempo i precorritori dell'alba di tutt'altra età del mondo che ha lasciato dietro di sé tutte le odierne rappresentazioni storiografiche della storia?¹⁵

La risposta è custodita nelle attuali possibilità del pensiero. Cresciuti come siamo in quella terra caratterizzata dal congedo dell'essere, possiamo ancora intendere il senso del linguaggio che lo esprime? Se il linguaggio dell'Occidente è idoneo solo alla dominazione dell'ente, non bisognerà far violenza a questo linguaggio, affinché la voce dell'essere si "tra-duca", cioè giunga a quel tipo d'uomo, l'occidentale, la cui condizione è quella di essere avvolto non solo dall'oblio dell'essere, ma anche dall'oblio di questo oblio?

Che cosa deve esprimere il linguaggio? Deve fornire nuove spiegazioni o deve corrispondere all'appello del nascosto? Se il pensiero, che in Occidente s'è sviluppato come *spiegazione* totale e totale *esplicitazione*, è giunto al suo trionfo, ma anche alla sua conclusione, se non si vuole che il tramonto del pensiero occidentale coincida con il tramonto del pensiero in quanto tale, non c'è che da mutare prospettiva e passare dal pensiero come *spiegazione* al pensiero come *ermeneutica*.

L'ermeneutica jaspersiana che trova il suo linguaggio nella *cifra*, e quella heideggeriana, che, cor-risponendo con i poeti, va alla *ricerca del linguaggio*, si fondano sul presupposto che ciò che rimane nascosto e gelosamente custodito dalla cifra e dalla parola poetica non costituisce il limite o lo scacco del pensiero, ma il terreno fecondo su cui, solo, il pensiero può fiorire e svilupparsi. L'ermeneutica, che così prende avvio, non è mossa dall'ideale metafisico dell'esplicitazione totale che elimina ogni nascondimento, ma, al contrario, custodisce il nascosto, e accoglie dal nascosto ciò che esso libera, ciò che offre all'interpretazione e, nell'interpretazione, lascia in libertà (*frei-lassen*).

Se l'essere, come dice Heidegger è ciò che sempre è "da pensare (*das Bedenkliche*)",¹⁶ fedele all'essere non sarà quel pensiero che si pone come esplicitazione totale, ma quel pensiero che, rispetto all'ideale esplicativo dell'Occidente, sarà detto "inadeguato", mentre in realtà è semplicemente

consapevole dell'“inesauribilità” dell'essere.

In questo senso, sia lo scopo sia i modi del lavoro ermeneutico di Jaspers e di Heidegger assumono una fisionomia tutta nuova, perché il rapporto essere-pensiero non è più pensato come un processo causalmente strutturato che agisce sotto la spinta del fondamento (*Grund*) che di ogni cosa chiede il perché, ma è pensato come *appello-risposta*, come *dono-ringraziamento* che caratterizzano il rapporto uomo-essere in quella terra (*Boden*), che non si risolve mai nel fondamento della metafisica, perché anche l'ambito storico in cui l'esserci si muove e costruisce le sue concatenazioni di cause ed effetti, di premesse e conclusioni, è sorretto, dato, reso possibile dal dono dell'essere che, come dono, si dà (*es gibt*), e, come parola, dà (*gibt*) l'essere agli enti.

¹ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 162.

² Cfr. il capitolo 54: “La provocazione della tecnica e la riduzione dell'essere a fondo a disposizione (*als Bestand*)”.

³ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946, 1951); tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 51-52.

⁴ Cfr. il capitolo 3: “La provocazione della scienza e l'oggettivazione dell'essere (*als Gegenstand*)”.

⁵ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 231-272.

⁶ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 49.

⁷ Id., *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 812.

⁸ Ivi, p. 907.

⁹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 34.

¹⁰ M. Heidegger, *Il principio di ragione*, cit., p. 61.

¹¹ Id., *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1944); tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, p. 57.

¹² K. Jaspers, *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973, p. 168.

¹³ M. Heidegger, *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 303.

¹⁴ Id., *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 271.

¹⁵ Id., *Il detto di Anassimandro*, cit., pp. 303-304.

¹⁶ Id., *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, p. 38.

L'essenza del nichilismo secondo Emanuele Severino

Nichilismo significa affermare che le cose sono niente, ossia che il non-niente è niente.

E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo* (1972), p. 137.

Sul nichilismo dell'Occidente si è espresso da noi Emanuele Severino con una tesi, a mio giudizio, più radicale di quella di Jaspers e di Heidegger. Per Jaspers, infatti, il nichilismo dell'Occidente risiede nell'*assolutizzazione della realtà empirica* o della sua *oggettivazione* a opera del sapere scientifico, dovuta all'incapacità di cogliere nei dati empirici, o in quelli oggettivati, altrettante cifre che rinviano a un'ulteriorità. Per Heidegger, invece, il nichilismo dell'Occidente risiede nell'*oblio dell'essere* che avvenne quando Platone, invece di lasciar essere all'essere le sorti dell'ente, in modo che l'ente dipendesse dall'essere quanto al suo accadere, sottrasse l'ente all'essere per affidarlo alla garanzia di un Ente supremo, per cui, per tutto il corso dell'Occidente, dell'essere ne è stato nulla.

A differenza di Heidegger, Severino ritiene che Platone non è responsabile tanto dell'*oblio* dell'essere, quanto del suo *annullamento* avvenuto in occasione dell'affermazione del mondo. Il mondo, infatti, è il luogo in cui Platone accetta tranquillamente che gli enti divengano, nascano e muoiano, *siano e non siano*. In seguito, trasgredendo l'enunciato di Parmenide secondo cui: "L'essere è, il nulla non è (*ésti gâr eînai, medèn d'ouk éstin*)",¹ ciò che la filosofia medioevale attribuisce all'Ente supremo che crea, e ciò che la filosofia

moderna attribuisce all'uomo che opera con la scienza e con la tecnica è la capacità di nientificare l'ente o di far essere l'ente dal niente. Questa capacità è pensabile solo se si parte dalla metafisica di Platone che, ponendo il mondo, pone il luogo in cui l'ente è niente. In questo senso, scrive Severino:

Nichilismo significa affermare che le cose sono niente, ossia che il nonniente è niente. Sin da Platone, la metafisica ha identificato le cose al niente: affermando che escono e ritornano nel niente, afferma che sono state e tornano a essere niente. Il "mondo" è la dimensione in cui il nonniente è niente, e ove Dio o l'Uomo hanno la capacità di operare l'identificazione del non-niente e del niente.²

L'abisso che separa Severino dall'interpretazione jaspersiana e heideggeriana del nichilismo dell'Occidente è così radicale da includere nella sorte del tramonto il pensiero dello stesso Jaspers e dello stesso Heidegger, la cui "verità dell'essere", accostata a quella indicata da Severino, appare come la formulazione teoretica più rigorosa della negazione di detta verità. E come per Heidegger Nietzsche resta catturato dal nichilismo dell'Occidente, che pure per primo in termini chiari aveva denunciato, così, per Severino, Heidegger annuncia come verità dell'essere ciò che in realtà è il compimento della sua negazione.

Questo fatto non è un fraintendimento accidentale, ma è la dimostrazione che l'alienazione dell'Occidente è giunta a un livello così profondo che le parole del nichilismo possono essere intese come parole di verità, giusto come accade a tramonto inoltrato, quando le ombre e le luci si confondono, perché le tenebre ormai sono incombenti. Infatti, scrive Severino:

Con la comparsa della metafisica i linguaggi storici si trovano per la prima volta a confronto con la testimonianza del senso dell'*essere* e del *niente*. Nel confronto, il senso di ogni parola metafisica subisce una trasformazione *essenziale*. Alla luce dell'essere e del niente la vita, la nascita e la morte, il sì e il no, il dolore, l'amore, la terra e il cielo vengono sottratti al loro senso primitivo e affidati a un altro senso, inaudito. Con la metafisica non sopraggiunge semplicemente un mondo nuovo, ma sopraggiunge il *mondo*. Il mondo non è una *phýsis* originaria e nemmeno il dono di un dio, ma è l'*éthos* dell'Occidente. La metafisica greca ha portato alla luce la dimora in cui abita l'Occidente, e questa dimora ha dato il proprio senso a tutto ciò che in essa si è andato compiendo.³

Il mondo, infatti, non è la *phýsis*, ma è il luogo in cui si accetta che l'ente nasca, cresca, muoia, in una parola: che *l'ente sia e non sia*. Pensare che l'ente non sia, significa pensare che *l'ente è niente*: e questo è appunto quanto pensa Heidegger quando, ponendo come verità dell'essere la "differenza ontologica",⁴ pone come verità dell'essere la separazione tra *l'ente* e il suo *è*, quindi la nientità dell'ente. In questo senso la verità dell'essere indicata da Heidegger è l'essenza più rigorosa del nichilismo.

Se il nichilismo è costituito proprio dalla differenza ontologica, che pensa la separazione dell'*ente* dal suo *è*, il nichilismo dell'Occidente ha preso le mosse da Parmenide, per il quale l'eternità dell'essere non includeva gli enti, perché questi, divenendo, la contraddicevano. Come tali, gli enti dovevano essere relegati nell'illusione della *dóxa* in cui Parmenide risolve il "mondo".

Con Platone il mondo viene recuperato dall'illusione, in cui lo aveva relegato Parmenide, mediante l'introduzione di *tò Agathón* che fa essere e non-essere tutte le cose. *Tò Agathón* è un dio mondano, non solo perché è introdotto per la salvezza del mondo, ma anche e soprattutto perché è costruito con le categorie del mondo, cioè con le categorie dell'essere e del non-essere, in cui si raccoglie il suo potere, che è appunto quello di far essere e non-essere tutte le cose. L'essere non appartiene per sé alle cose, ma le cose sono opere del demiurgo, *érgon* del *demiourghós*, che miticamente esprime la *theía téchne* di Dio.

Il cristianesimo, catturato dal platonismo, pensa il linguaggio biblico con le categorie metafisiche, e semantizza la creazione in termini di *essere* e *non-essere*. Con l'età moderna la *theía téchne* diverrà *anthropíne téchne*, ma lo sfondo mondano della metafisica non muta. "Produzione", "costruzione", "distruzione", "consumo", ovvero le categorie in cui si esprime la civiltà della tecnica, significano, infatti, possibilità di far essere e non-essere.

Questa possibilità è garantita dal pensiero metafisico che, custodendo la differenza ontologica, cioè la separazione dell'*ente* dal suo *è*, acconsente che l'ente possa non essere prima di nascere o esser prodotto dopo la sua fine o la sua distruzione. Pensare che *l'ente non sia*, e, traducendo in una

teologia prima e in una civiltà poi questo pensiero, è vivere e mettere in atto le opere del nichilismo, di cui Dio e la tecnica, che producono e distruggono gli enti, sono le figure emergenti e solidali.

Qui Severino concorda con Heidegger nel ritenere che alla base del nichilismo dell'Occidente c'è la *volontà di potenza*, ma non è d'accordo sul modo con cui la volontà di potenza realizza la sua opera nientificante.

Per Heidegger, infatti, la volontà di potenza è la volontà di controllo e di dominio sull'ente, che oggi domina come "tecnica" e che in passato ha dominato come "ontologia", "teologia", "ragione matematica". Per conseguire il suo intento, che è quello di assicurarsi l'essere dell'ente, la volontà di potenza lega indissolubilmente l'uno all'altro, risolve l'uno nell'altro e, così facendo, oblia la differenza e quindi il senso dell'essere, che non è l'ente, ma ciò che, in occasione dell'apparire dell'ente, "si sottrae", "si rifiuta". Una volta risolto nell'ente, dell'essere "ne è niente". Di qui il nichilismo che sostanzia la volontà di potenza e il mondo occidentale da essa espresso.

Per Severino, invece, il tentativo di assicurazione dell'ente, in cui si esprime l'opera della volontà di potenza, è fondato proprio sull'accettazione originaria di quella separazione assoluta dell'ente dall'essere, dell'ente dal suo "è" che, nella riflessione heideggeriana, viene invece qualificata come "verità dell'essere", come "differenza ontologica", come "problema dell'essere", come "salvaguardia della precarietà dell'ente".

Solo pensando l'ente come precario, solo separandolo dall'essere, si può pensare di manipolarlo, e, più in generale, di offrirlo alla creazione di Dio e alla produzione dell'uomo, perché, là dove l'ente fosse pensato come indissolubilmente congiunto all'essere, varrebbe per l'ente il principio di Parmenide: "l'essere è, il nulla non è". Se il pensiero si attenesse al principio di Parmenide esteso all'ente, nel nulla vedrebbe precipitare non già l'ente, ma i tentativi della volontà che se ne vuole assicurare il possesso, mascherando se stessa con i nomi più venerabili della tradizione occidentale.

Tali sono gli "Immutabili" a cui l'Occidente è ricorso per assicurare l'ente dalla possibile rapina del nulla. Dal *Dio* della tradizione giudaico-cristiana all'*assoluto* dell'immanentismo

moderno, dalle *leggi eterne* della natura all'*ordine* del diritto naturale, dai *valori* di produzione dell'economia capitalistica alla *società comunista* come sbocco della conflittualità umana, dalla *razionalità dialettica* della storia alla *razionalità scientifica* della tecnica, l'Occidente non ha mai cessato, in tutti i luoghi in cui la sua cultura si è espressa, di anticipare un Immutabile in grado di predeterminare il senso di tutto ciò che poteva sopraggiungere. Se il nichilismo è la sorte che attende ogni ente immerso nella corrente del divenire, il *senso* di ogni ente è però salvaguardato dall'Immutabile che, sottratto al divenire, presiede il sopraggiungere e il congedarsi di ogni evento.

Ma per Severino questa è l'estrema illusione degli "abitatori del tempo",⁵ i quali sono persuasi di salvarsi dal nichilismo, aggrappandosi a un Immutabile che contrappongono ad altri Immutabili, in quella disputa tra fedi opposte che la storia di ogni giorno testimonia. Così non solo la contesa avviene a un livello inessenziale, ma mobile è anche il terreno su cui si contende e su cui si vorrebbe edificare l'eterna immutabilità del proprio Immutabile.

La tesi di Severino sembra confortata dall'esperienza quotidiana che, per confusa e contraddittoria che sia, una cosa incontrovertibilmente segnala: la caduta degli dèi, di tutti gli dèi. Ma non è su questo che poggia il pensiero di Severino. Se le sue considerazioni nascessero da una fenomenologia del nostro tempo, esse avrebbero il valore di tutte le considerazioni che possono fare "gli abitatori del tempo", persuasi del divenire delle cose, del loro inevitabile risolversi nel nulla.

Il tramonto degli Immutabili, la *Götterdämmerung* per dirla con Nietzsche, ovvero la caduta degli dèi, il crollo delle unificazioni che l'Occidente ha via via prodotto per stabilizzare il processo storico, non sono un "fatto" che anche una distratta analisi sociologica può rilevare, ma sono l'evento "inevitabile" che attende gli abitatori dell'Occidente, dal giorno che hanno pensato l'essere come divenire, come storia, come tempo.

Gli "Immutabili", che sono nati all'interno di questa convinzione per rintracciare il senso del divenire, della storia e del tempo, non possono che contraddire, in quanto "eterni", il divenire, la storia, il tempo, che quindi si incaricano di

distruggerli. Una volta dischiuso il divenire, non c'è più spazio per l'Immutabile, e la legge del divenire che identifica l'ente con il niente non può che nientificare ogni tentativo che, accanto al divenire, vuol far convivere l'eterno.

La testimone più rigorosa, anche se inconsapevole, di questa impossibilità è la scienza moderna che nella sua espressione tecnica oggi domina il mondo al di là e al di sopra di ogni ideologia. L'incontrastata capacità di dominio della scienza risiede infatti nel suo rigoroso rifiuto di ogni Immutabile, che consente alle sue anticipazioni, solo ipotetiche, quell'assoluta flessibilità all'evento che solo un discorso ipotetico, e quindi sempre disposto a rinunciare a se stesso, dimostra di possedere.⁶

Dopo la pre-visione teologica, dopo quella naturalistica, dopo quella sociologica, sia nella versione capitalista sia in quella socialista, la previsione scientifica è la forma più adeguata e più coerente all'ontologia greca, nata dalla convinzione che l'ente sorge dal niente e nel niente ritorna, in quella forma che, da Platone in poi, l'Occidente ha conosciuto come verità del divenire.

La scienza è la verità del divenire. A questo punto resta da vedere se il divenire è una verità, se è vero cioè quello che "gli abitanti del tempo" sono quotidianamente convinti di vedere quando, di fronte all'apparire e allo sparire delle cose, *decidono* che prima dell'apparire le cose sono *niente* e dopo il loro apparire tornano nel *niente*.

Questa convinzione è per Severino una *persuasione*, non una verità. Di questa persuasione si alimenta la *prassi* che non potrebbe agire sulle cose, produrle e distruggerle, se non abitasse quel niente che precede e segue la loro comparsa. La volontà di potenza sarebbe impossibile senza questa persuasione che, nata in Grecia, all'alba del pensiero occidentale, percorre la nostra storia sotto la forma dell'ovvietà e dell'evidenza.

Tornare all'origine della storia occidentale non è una scelta dettata dal gusto arcaizzante di chi non ha fiducia nel suo tempo, ma dalla consapevolezza che non si giunge al cuore dei problemi se si evita di controllare quell'impianto categoriale da cui i problemi si generano, qualunque poi sia l'aspetto con cui si offrono in quel gioco di simulazione dove l'identico viene

affidato alla finzione della contrapposizione degli opposti. *Guerra simulata dei contenuti nell'identità della forma*. È di questa *forma* che si occupa Severino, di quel modo platonico di pensare l'ente come niente, rispetto a cui tutto, per diverso e opposto che sia, è inevitabile conseguenza.

Di qui la necessità che l'Occidente divenga consapevole delle proprie condizioni di pensabilità, ossia delle modalità con cui è abituato a pensare. Queste modalità sono greche, per cui "arcaizzante" non è il pensiero di Severino che evidenzia nel mondo greco le modalità occidentali di pensare, ma è l'Occidente che, inconsapevolmente e nei modi più variegati, continua a reiterare quell'antico *errore* che, pensando l'ente come ni-ente, lo pensa come "producibile", "distruggibile", "edificabile", "realizzabile", "accrescibile".

Qui si annida l'essenza della volontà di potenza, che non potrebbe trovare espressione se non fosse ospitata da quella visione del mondo che i Greci hanno inaugurato quando hanno pensato l'azione come forza consapevole che conduce le cose nell'essere e nel niente. E qui è anche la radice dell'antropologia occidentale che non può abdicare alla "volontà di potenza" con la "buona volontà", perché sia la buona, sia la cattiva volontà hanno le loro radici nella persuasione che le cose siano "producibili" e "distruggibili", quindi che l'ente sia niente. Le differenze vengono dopo. Per questo Severino può dire:

La "buona volontà" dell'"io" che vuole "mettere in pratica" la verità o agire conformemente a essa è soltanto una maschera della volontà di potenza. Il destino della verità esclude che la verità sia qualcosa che possa essere "messo in pratica": non perché la verità sia qualcosa di irreali, ma perché il "mettere in pratica" presuppone quella dominabilità degli enti che è appunto ciò che la verità nega. [...] Ma allora che cosa devo fare io? Questa domanda presuppone che l'"io" non sia un errore: è una domanda fatta dall'errore. E a domande errate è impossibile dare vere risposte.⁷

Con ciò Severino non dà un contributo alla "distruzione del soggetto" che è uno dei temi centrali della cultura contemporanea, perché:

Da un lato il "soggetto" è messo in ombra o scavalcato da "apparati", "istituzioni", "strutture" ritenute più idonee alla dominazione della terra; dall'altro lato al soggetto non si assegna alcun sostituto perché si arretra al puro "lasciar essere" il divenire, con la convinzione di aver

con ciò esorcizzato la volontà di potenza, che nel primo di questi due lati raggiunge invece il suo culmine. [...] L'“apparato” (“istituzione”, “struttura”) non sostituisce l'“io” in quanto “principio d'azione”, ma è il modo dominante e decisivo in cui nel nostro tempo si costituisce il “principio d'azione”. L'“apparato” accantona soltanto l'“io” che crede di poter dominare indipendentemente dall'“apparato” (e cioè dalla *tecnica*). Non dunque una “distruzione”, ma il potenziamento estremo del “soggetto”. Dall'altro lato, il puro “lasciar essere” il divenire del mondo, che vorrebbe liberarsi dal “soggetto” e dalla “volontà di potenza”, non si avvede di appartenere all'origine stessa della volontà di potenza e del “soggetto”. Anche qui, la negazione del “soggetto” nega semplicemente la *conseguenza* dell'origine del “soggetto”, non nega l'*origine* del “soggetto”.⁸

In questo modo Severino capovolge l'ordine delle domande, perché all'essenza della verità non appartiene la domanda: “Che cosa si deve fare?”, ma la domanda: “Che cosa è destinato ad accadere?”. Rispetto all'accadere, scrive Severino:

Il “volere” è il “volersi del destino”. Ma il destino è l'essenza non sorta e non tramontabile del mortale, il fondo che consente e sorregge lo stesso accadimento della volontà di isolare la terra dal destino, e che quindi consente e sorregge lo stesso accadimento dell'“io” e dei “popoli”; la verità è l'“inconscio” dell'errore. L'apparire del destino della verità non pone quindi la “volontà” di fronte a un compito che essa può assolvere o lasciare ineseguito: l'apparire del destino è la stessa “volontà” che “vuole” il destino. Domandare che cosa è destinato ad accadere significa dunque domandare che cosa è destinato a essere “voluto”: che cosa i “popoli”, al di sotto di ciò che essi credono di volere, sono in verità destinati a “volere”.⁹

Guardate dal destino le promesse della politica, dell'economia, della teologia, della scienza si aggrovigliano nella dimenticanza che l'uomo è già da sempre *salvaguardato* dalla verità, e che tutte le proposte di salvezza nascono solo perché in Occidente si è dimenticato questo *sguardo* per abitare il sogno del mondo, dove appaiono mali da redimere, beni da raggiungere, mete da conquistare, per effetto di quell'illusione della volontà che crede che l'*essere* sia ancora da *fare*.

E così, nel tentativo di *ot-tenere*, di tenere tra le mani, strappando dal contesto del Tutto, ciò che si vuole, la volontà strappa gli uomini dalla *gioia* in cui già si trovano, per proporre loro quelle mete che nascono e si costituiscono solo nel gioco illusorio creato dalla volontà. Ma, scrive Severino:

La volontà è isolamento. Nello sguardo del destino, la volontà non riesce a essere volontà: riesce a esserlo solo nel proprio sguardo isolante, cioè nel proprio sogno.¹⁰

Il profilo è alto e le obiezioni che nascono dagli “abitatori del tempo” non raggiungono e non contrastano la verità dell’essere indicata da Severino, perché sono figlie della persuasione, sono espressioni che non sporgono dal suo ambito e non la mettono in gioco. Per questo il pensiero di Severino è soggetto ai più svariati fraintendimenti, perché la lettura avviene perlopiù a livello di *contenuti* dove solitamente si concentrano le attese, mentre il discorso si muove prima dell’evento contenutistico, là dove la *forma* ha già in qualche modo giocato in anticipo tutti i contenuti prima del loro accadimento, prima della trama domanda e risposta dove solitamente si concentra la folla.

In questa folla incontriamo non tanto e non solo gli uomini della strada, ma gli uomini della religione, gli uomini della politica, gli uomini della scienza, gli uomini della filosofia a partire da quei primi filosofi, i Greci, che hanno inaugurato l’*epistème*, ossia quel sapere che *sta su da sé* e, così stando, è persuaso di resistere al tracollo di tutte le cose in quel niente a cui il divenire le avvia.

Chi, come i sostenitori del “pensiero debole”,¹¹ colloca Severino dalla parte dell’*epistème*, e lo inquadra come ultimo difensore del “pensiero forte” non ha compreso che per Severino l’*epistème* è il primo tentativo fallimentare di controllare l’ente con un sapere immutabile, allo scopo di arginare l’angoscia che nasce dall’irrompere imprevedibile dell’ente dal niente e nel niente.

Emanuele Severino è senz’altro un filosofo inattuale. Ma la sua inattualità è ben più radicale di quella prevista e inaugurata da Nietzsche, perché ciò che la filosofia di Severino disabita non è il tempo presente a favore di un tempo passato o di un tempo futuro, ma è *il tempo come tale*, dove dimora la persuasione che le cose divengano, ossia emergano dal niente e nel niente ritornino.

Smascherando questa persuasione, che accetta l’identità dell’ente con il niente, Severino smaschera il senso dell’intera civiltà occidentale, le cui espressioni, da quelle teologiche a quelle scientifiche, da quelle economiche a quelle politiche,

non fanno che ribadire l'antica persuasione che ospita il più radicale dei nichilismi. Non si tratta infatti del nichilismo che attende la civiltà occidentale al suo tramonto, ma del nichilismo che la inaugura e la rende possibile.

Dall'enunciato parmenideo: "L'essere è, il nulla non è", rivisitato da Severino, deve ripartire la filosofia che, se ancora vuol esserci, deve ancorarsi prima della differenza ontologica, evocata da Heidegger, dietro cui si nasconde l'ultima e senz'altro la più raffinata espressione del nichilismo. L'identità dell'essere e dell'ente, contrariamente a quanto dice Heidegger, è infatti l'ultima cosa ancora non pensata dalla filosofia, quindi è ciò che ancora può "sorprendere" e rigenerare la filosofia che, come ci ricordano Platone e Aristotele, proprio nella *meraviglia*, ha avuto le sue lontane origini.

Il *futuro da venire* non è nel recupero della differenza ontologica, perché tutto ciò è *già fatto* da tempo. I veri *progetti* appartengono a chi non ha separato l'essere dall'ente. Ogni altro spazio è già consumato e compreso nel "riso di Zarathustra", anche l'heideggeriana "verità dell'essere".

Proseguire, a questo punto, è arduo. Ma, scrive Severino, se "l'alienazione della verità è così profonda che, ormai, le parole dell'alienazione possono suonare identiche alle parole in cui resta testimoniata la verità",¹² allora è doveroso conoscere sino in fondo il linguaggio dell'alienazione, per non soccombere al suo fascino e rimanerne così catturati.

¹ Parmenide, fr. B 6.

² E. Severino, *Il punto di vista comune alle relazioni* (1967), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982, p. 137.

³ Id., *Sul significato della "morte di Dio"* (1969), in *Essenza del nichilismo*, cit., p. 253.

⁴ Cfr. il capitolo 6: "Heidegger: la differenza ontologica e il passo indietro".

⁵ E. Severino, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978.

⁶ Si veda a questo proposito: Id., *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979; e *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Miano 1998.

⁷ Id., *Prefazione* (1982) a *Studi di filosofia della prassi* (1962), Adelphi, Milano 1984, p. 30.

⁸ Ivi, p. 31.

⁹ Ivi, p. 32.

¹⁰ E. Severino, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980, p. 581.

¹¹ G. Vattimo, P.A. Rovatti (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano

1983.

¹² E. Severino, *Presentazione* a U. Regina, *Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1970, p. XIII.

Libro III

OLTRE L'OCCIDENTE

L'Occidente non è da pensare regionalmente in contrapposizione all'Oriente, né semplicemente come Europa, ma nella prospettiva della storia del mondo a partire dalla vicinanza all'origine prima. [...] La patria di questo abitare storico è la vicinanza dell'essere. In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dèi si neghino e resta la notte, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi. Ma il sacro, che è soltanto l'originario spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a tralucere e si lascia sperimentare nella sua verità. Solo così può cominciare, a partire dall'essere, il superamento di quello spaesamento, in cui non soltanto gli uomini, ma l'essenza dell'uomo sta vagando.

M. HEIDEGGER, *Lettera
sull'“umanismo”* (1946), p. 291.

Introduzione

Lo spaesamento sta diventando un destino mondiale. È allora necessario pensare questo destino in relazione alla storia dell'essere. [...] Infatti, di fronte a uno spaesamento che investe l'essenza dell'uomo, il futuro destino dell'uomo si mostra al pensiero che pensa la storia dell'essere nel fatto che egli trovi una via verso la verità dell'essere e si metta in cammino verso questa scoperta.

M. HEIDEGGER, *Lettera sull'“umanismo”* (1946), pp. 292-294.

Il recupero della verità dell'essere e della sua parola non ancora alienata assume, inizialmente, il senso di un ritorno, il ritorno a quel tempo in cui il pensiero occidentale cominciò a individuarsi e a separarsi progressivamente da quello aurorale in cui l'uomo, al di là di ogni distanza spaziale e culturale, si pensava testimone dell'essere, e dell'ente solo per dono.¹

La difficoltà maggiore che si incontra nell'esecuzione di questo compito è costituita dalla mancanza del linguaggio. Quello offerto dall'Occidente è inadeguato perché del linguaggio originario ne è il travisamento, o, se si preferisce, il tramonto. Il tramonto tuttavia conserva nel suo attenuarsi la luce dell'alba. Sarà allora possibile, attraverso la metafisica del tramonto, risalire al domandare che l'ha generata, per ripensarla di nuovo nella sua purezza non ancora contaminata dalle risposte che l'Occidente ha di volta in volta fornito.

Qui non si tratta di approntare una nuova strada, ma di liberare l'antica, custodendo con la massima cura le orme che

ancora vi si trovassero impresse. Il sentiero che così si dischiude muove dall'essenza dell'alienazione occidentale per scoprire la terra smarrita. Nel tragitto l'uomo erra. Dall'errare può nascere l'errore, come smarrimento tra i sentieri che "disviano", ossia che conducono fuori dalla via dove l'errare diventa "aberrante", ma dove può anche trovarsi il sentiero che avvicina, che conduce nella vicinanza della terra smarrita.

Per questo occorre un modo di pensare diverso da quello che si è affermato in Occidente. Un modo di pensare che sia in grado di rovesciare le prescrizioni della logica e che non abbia finalità "acquisitive", almeno nel senso abituale del termine, che è poi il senso della civiltà occidentale che finora ha sviluppato solo un pensiero "prensile" e perciò concettuale (*cum-capere, be-greifen*).

La decostruzione delle strutture logiche, lo s-terminio dei termini e della loro terminazione, sospendendo la perentorietà e la cogenza dei contesti in cui l'esistenza storica viene di volta in volta a trovarsi, libera l'uomo per altre possibilità espressive. Queste, collocandosi al di là di ogni fondamento (*Grund*), sotto la cui tutela il modo di pensare occidentale s'è sempre trattenuto, appaiono come possibilità abissali (*Ab-grund*). A percorrerle è tanto l'"ermeneutica" che Jaspers sviluppa in *Von der Wahrheit*, quanto l'*esegesi* che lo Heidegger successivo a *Sein und Zeit* intraprende come "esodo".

Utilizziamo queste diverse nominazioni: *ermeneutica* ed *esegesi* per evidenziare quel "salto" che Heidegger, a differenza di Jaspers, fa nell'abisso. Infatti, se l'approdo di Jaspers al *naufregio della filosofia come soluzione* porta all'apertura ermeneutica dello spazio come *ulteriorità di significazione*, dove è consentito dis-correre dall'una all'altra interpretazione, senza legarsi definitivamente a nessuna, Heidegger conosce l'*abisso* non solo come assenza di fondamento (*Ab-grund*) e quindi come impossibilità di un sapere assoluto, ma anche come *regione totalmente diversa*, a cui per accedere non basta proseguire il cammino (*Weg*), ma occorre un salto (*Sprung*) che sappia condurci fuori da quell'abituale modo di pensare che non consente di accedere a quel luogo che, scrive Heidegger: "non è solo l'altro lato dell'abisso, ma una regione totalmente diversa".²

Finché non si avvista questa regione, la terra della sera non può che continuare a inoltrarsi nella sua sera che precede la notte: la sua storia, infatti, prese le mosse dall'oblio dell'essere, dalla dimenticanza della sua prossimità. Infatti, scrive Heidegger:

L'Occidente non è da pensare regionalmente in contrapposizione all'Oriente, né semplicemente come Europa, ma nella prospettiva della storia del mondo a partire dalla vicinanza all'origine prima. [...] La patria di questo abitare storico è la vicinanza dell'essere. [...] Solo così può cominciare, a partire dall'essere, il superamento di quello spaesamento, in cui non soltanto gli uomini, ma l'essenza dell'uomo sta vagando.³

E se proprio qui si raccogliesse l'appello dell'essere nel tempo della povertà estrema (*dürftige Zeit*)? Prima che la notte giunga, l'invito rivolto a quanti ancora abitano la terra della sera è quello di ripercorrere all'indietro i sentieri che hanno allontanato dall'"aurora del primo mattino". Forse la luce che il tramonto concede consente ancora di scorgere le tracce che l'essere, per dono, ha lasciato di sé anche nel tempo dell'oblio.

¹ Cfr. Parte II: "Le parole del pensiero aurorale" e Parte III: "Il linguaggio del periodo assiale".

² M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1952) (conferenza); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 88.

³ Id., *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 291.

Parte quattordicesima

JASPERS E IL LINGUAGGIO DELLA SCRITTURA CIFRATA

Attingendo forza dalle fonti storiche, desideriamo farci eco della profondità di ciò che un tempo è stato pensato, e favorirne l'appropriazione. Desideriamo fondarci nella verità eterna e ascoltare il linguaggio di ogni realtà che ce ne promuova lo slancio e ci porti a un salto. Desideriamo partecipare al passaggio nel mondo nuovo, ancora sconosciuto, che si sta rapidamente avvicinando - uccelli solitari fra quelli che volano verso la nuova epoca, gli esploratori, i cercatori. Ci troviamo infatti sulla via del tramonto della filosofia europea che, attraversando il crepuscolo del nostro tempo, va verso l'aurora della filosofia mondiale. Ma benché consci del nostro esser frammezzo, siamo anche consapevoli che ogni frammezzo può essere vissuto come un tempo compiuto, che vive il passato e il futuro come fughe dalla realtà, privando così l'esistenza di quella possibile

gioia infinita che le proviene dal vivere, in modo trasversale al tempo (*quer zur Zeit*), l'eterno presente (*die ewige Gegenwart*) nel mutevole flusso delle cose. Non saremo infatti mai garantiti di fronte al male ormai manifesto che l'uomo cagiona all'uomo, e davanti al quale nessuna filosofia può chiudere gli occhi, né può alleviare, né consolare, se non assumeremo il criterio di verità della filosofia che è poi quello di trovare il cammino della ragione che consente di lasciar agire il pensiero in questo mondo in cui siamo coinvolti e in cui amiamo.

K. JASPERS, *Il mio cammino verso la filosofia* (1951-1958), pp. 21-22.

80.

Il mondo come scrittura cifrata. Fenomenologia della cifra

La cifra è ciò che rende presente la trascendenza senza oggettivarla e senza tradurre l'esistenza in mera soggettività. Come nella coscienza in generale che presiede il sapere scientifico l'esperimento è il termine medio tra soggetto e oggetto, così la cifra è il termine medio tra esistenza e trascendenza.

K. JASPERS, *Filosofia*
(1932-1955), Libro III: *Metafisica*,
p. 1077.

Nella consapevolezza del tramonto di una tradizione bimillenaria, dove non si sa se il compito sia quello di recuperare storicamente il passato o di progettarsi profeticamente nel futuro, dove il presente si offre nell'ambiguità di ciò che rivela, ma nello stesso tempo nasconde, dove il pensiero sembra esaurire le sue possibilità in una logica che serve più a ordinare che a pensare, e dove si ha l'impressione che non ci sia più nulla da pensare perché ogni senso pare già assegnato, Jaspers traccia il compito della filosofia in termini che dicono fiducia nel pensiero, nella sua azione libera e non manipolata dalla situazione storica, che tende sempre a considerare se stessa come compimento e quindi a risolvere le possibilità del pensiero nella realtà (*Realität*) da essa espressa. Questa, imponendosi come l'assoluto, dissolve nell'utopico ogni tentativo trascendente

verso la realtà autentica (*Wirklichkeit*), traducendo l'esistenza (*Existenz*) in mero esser-ci (*blosse Da-sein*) pago della situazione in cui si trova, del proprio "ci (*da*)". Per questo, scrive Jaspers:

Il criterio di verità della filosofia è quello di trovare il cammino della ragione che consente di lasciar agire il pensiero (*den Gedanken wirken zu lassen*).¹

"Lasciar agire il pensiero" significa innanzitutto sottrarlo alla coercizione in cui è costretto dalla ragione scientifica che poggia sulla coscienza intersoggettiva (*Bewusstsein überhaupt*) che da tempo costituisce l'unico ambito in cui l'uomo riconosce se stesso e a cui solamente affida le proprie speranze che anticipano il futuro. Un futuro che si annuncia come inevitabile ripetizione del passato, se è vero che la tecnica non è altro che l'applicazione della comprensione fisico-matematica del mondo, e il futuro nient'altro che la più rigorosa esecuzione di quel dominio dell'essere che l'uomo persegue dalle sue più lontane origini.

Ma affinché "la libera azione del pensiero" possa trovare soggetti disponibili ad accoglierla è necessario che si annunci in modalità che convergano nella situazione attuale del pensiero, in modo che l'annuncio sia recepibile, e possibile sia l'e-ducazione in grado di condurre il pensiero dalla costrizione, in cui attualmente si trova, alle possibilità che gli sono proprie, ma che attualmente gli sono impedito, o, se lasciate essere, lo sono come irrilevanti o comunque non incidenti nella sorte dell'uomo.

Oggi il pensiero esprime se stesso nella fedeltà al *dato*. Qui si raccoglie la sua positività e la sua scientificità. Realizzare forme diverse di pensiero è "fare della letteratura, della poesia, della filosofia", espressioni, queste, che sottintendono una svalutazione rispetto all'ambito privilegiato del pensiero scientifico che nulla concede alla "fantasia".

Ebbene Jaspers affida proprio alla *fantasia* il compito di riscattare il pensiero dalla ristrettezza (*Enge*) scientifica in cui oggi è confinato; ma, da scienziato e poi da filosofo, non rifiuta la lezione scientifica, non stacca la fantasia dal *dato*, ma la individua proprio nel dato che, nel momento di dare qualcosa, nasconde il Tutto che pure è la condizione perché qualcosa si dia. Infatti, scrive Jaspers:

Per la coscienza in generale la realtà dell'esserci² si risolve negli oggetti dell'orientazione nel mondo. Ma nella realtà non risolta razionalmente, e in quella in via di risolvimento, la fantasia vede l'essere, non perché ha effettivamente posto un essere dietro l'esserci, sì da poterlo inferire fantasticamente, ma perché è l'essere stesso che, nella cifra, si rende presente all'intuizione fantastica. Io non posso conoscere l'essere come conosco l'esserci, ma posso solo leggere l'esserci come cifra senza oltrepassare il suo carattere simbolico. Nell'orientazione del mondo conosco l'essere mediante *concetti*, ma solo mediante la *fantasia* posso leggere l'essere nell'esserci. Essa esprime quel paradosso per cui l'esistenza, qualunque cosa sia, non può essere scambiata con la totalità dell'essere, ma per conservarsi nella trascendenza, abbandona tutta la sicurezza che le proviene dall'esserci come tale. Certo anche la fantasia filosofica fa uso di concetti, ma questi non le servono come materiali per una costruzione dell'esserci, perché, per essa, i concetti non valgono come tali, ma in quanto si convertono, come tutto, in cifra. Questo guardare l'esserci in trasparenza è simile a una vera intuizione fisiognomica che "sa" solo ciò che è presente nell'intuizione, a differenza della cattiva fisiognomica che, nel tentativo di giungere a un sapere, inferisce dai segni un substrato. Nella cifra, l'essere che ho di fronte è connesso alle radici del mio essere, senza essere per questo identico con me. Io sono veramente quando sono me stesso nella cifra, senza perseguire uno scopo, o un interesse empirico.³

La fantasia, come funzione cognitiva oltrepassante la datità dell'esperienza, viene presentata da Jaspers, al di là dei limiti estetici in cui è solitamente circoscritta, come una funzione di cui la coscienza ha bisogno a tutti i livelli, da quelli meramente percettivi a quelli storici desituanti. In questo modo Jaspers si ricollega a Kant, per il quale: "La conoscenza percettiva sarebbe impotente senza la sintesi dell'immaginazione",⁴ e a Husserl per il quale: "La finzione è la sorgente da cui la conoscenza delle 'verità eterne' trae il suo nutrimento".⁵

La *datità* dell'oggetto, a cui fa riferimento la coscienza in generale nella sua orientazione scientifica nel mondo (*Weltorientierung*), è qualcosa che fenomenologicamente *non si dà* se non mediante l'intervento di una fede percettiva messa in opera dalla fantasia, che così completa l'apparire e conferisce senso a quell'emergenza che dell'oggetto propriamente appare. E questo perché, scrive Jaspers:

L'essere di cui abbiamo un'esperienza immediata non è che un fenomeno che appare *sugli* altri; l'essere che conosciamo *mediante* ciò che appare, in sé non è immediatamente esperibile.⁶

Quando diciamo di vedere una casa, in realtà vediamo solo

una facciata che emerge su uno sfondo che non è percorso direttamente dallo sguardo, ma che è dato come un insieme in cui si distingue la casa. La serie dei rapporti che si concludono nella casa, facendola apparire, in sé propriamente non appaiono, perché sono nascosti proprio dal lato della casa che si offre alla vista, eppure sono presupposti da quella fede percettiva che consente, in presenza della sola facciata, di “vedere” la casa. Questo significa, come scrive Jaspers, che:

Il nostro conoscere procede dalla *totalità indeterminata* del nostro mondo all’oggetto *determinato*, per compiersi in una consaputa *comprensione del mondo definita e conclusa* nei suoi orizzonti.⁷

Ciò dipende dal fatto che la nostra coscienza è sempre una coscienza *situata*, e come tale può aprirsi al mondo solo da un punto di vista (*Standpunkt*), in una prospettiva, su questi aspetti e solo successivamente su altri. A motivo di questo limite, le cose sono colte per lati, per profili, per adombramenti, che diventano significanti solo se la fantasia li completa e li coordina, conducendosi sulla linea di quei rapporti che l’osservazione, dal punto di vista in cui è situata, non vede, ma suppone affinché ciò che ha sotto gli occhi possa aver senso.⁸

Siccome però, come sottolinea Jaspers: “Ogni mia visione è legata a un certo *punto di vista*, e ogni mia ricerca non può mai prescindere dalla mia prospettiva”,⁹ che cosa spinge a cambiare punto di vista in modo da aggirare l’oggetto e cogliere quegli aspetti che dal precedente punto di vista restavano celati? Che cosa induce a sospettarne l’esistenza, sì da invitare alla successione dei punti di vista e quindi alla proiezione oltre la propria situazione? A promuovere la desituazione non è certo l’apparire dei lati nascosti, che compaiono appunto a desituazione avvenuta, ma è la fantasia che, di fronte al non-concluso apparire delle cose, promuove quella fede percettiva che afferma *ciò che propriamente non appare*, ma che nello stesso tempo l’apparire manifesta come *incompiutezza di ciò che appare*.

Il campo della fantasia e della fede percettiva che essa promuove è dunque il non apparire, l’inadeguatezza, il limite di ciò che appare, il suo vuoto, la sua mancanza, a cui la presenza rinvia e che, non colta, non consentirebbe di cogliere il senso di ciò che appare. E come a livello percettivo, la fantasia

promuove quella desituazione dello sguardo che consente, in presenza di una facciata, di vedere la casa che alla facciata dà senso, così, a livello metafisico, la fantasia desitua il pensiero, affinché questo proceda oltre ciò che è immediatamente presente, per trovare il *sensu* di ciò che è immediatamente presente, ma che la presenza immediata non rivela. Questo, perché il senso delle cose, dei dati, non è tanto in ciò che si dà, quanto in ciò a cui il dato, nel darsi, rinvia. Infatti, scrive Jaspers:

Ogni ente determinato che mi si presenta si offre come ciò che sta in relazione ad altro a cui rinvia, e in relazione a me a cui sta di fronte.¹⁰

Lo spazio del rinvio è occupato da quella *fantasia fideistica* che, trattando gli oggetti come *cifre*, li impiega come termini che *rinviano a quell'assenza che dà senso alla presenza*. Proprio perché abbraccia assenza e presenza, Jaspers chiama la coscienza umana *Umgreifende*: l'*Umgreifende* che noi siamo (*das Umgreifende das wir selbst sind*) dischiuso a quell'*Umgreifende* che è l'essere stesso (*das Umgreifende das Sein selbst ist*).¹¹

Questa denominazione vuole sottolineare che la coscienza, prima di essere coscienza di qualcosa, è propriamente un abbracciare, un com-prendere (*um-greifen*), un con-essere. Nel suo abbraccio, nel suo "con (*um*)", la coscienza trattiene la cosa e il suo altro, che è essenziale per delimitare, determinare e quindi comprendere la cosa. L'altro è ciò che la cosa non è, e il suo non-essere è ciò a cui rinvia. *Essere e non-essere sono dunque il contenuto originario della coscienza*. Infatti, scrive Jaspers:

Ogni essere determinato, ogni essere conosciuto è sempre compreso da un essere più ampio, per cui ogni volta sperimentiamo, oltre alla positiva comprensione di un particolare ("particolare" è anche ogni teorizzato sistema della totalità dell'essere), anche ciò che l'essere non è.¹²

Il rilievo jaspersiano ci invita a riflettere che a ogni nostra puntuale conoscenza si accompagna una *negazione* e un *riferimento*. Il termine negato, e al tempo stesso richiamato dalla non-esaustività di ogni conoscenza, è la *totalità*, in relazione alla quale la fantasia fideistica legge gli oggetti come cifre rinvianti, e così manifesta a tutti i livelli, siano essi percettivi, storici o metafisici, la propria funzione di

trascendenza, di tensione de-situante oltre ciò che è effettivamente percepito, storicamente ordinato, “ontologicamente” fissato una volta per tutte.¹³

Leggere il mondo come scrittura cifrata significa allora assumere una disposizione, di fronte alle cose, che non si trattiene nell’ambito circoscritto del loro apparire per procedere a una “sistemazione del dato”, ma che oltrepassa il dato verso quell’assenza a cui l’apparire rinvia, ma che propriamente non appare.

Lo spazio di questa *assenza*, che si estende dall’apparire puntuale alla totalità che non appare, è lo spazio della *possibilità* che la cifra richiama come completamento, come seguito, come futuro, come senso di ciò che appare. In questo modo la cosa che appare, e che con il proprio apparire attesta il proprio essere, letta come cifra, dispone sulla via del non-essere, sulla via di ciò che essa non è, ma che al tempo stesso non è impossibile che le convenga, quindi sulla via del possibile.

Trascendere è percorrere la via del possibile, in cerca dell’ulteriorità che custodisce il senso di ciò che appare e che la puntualità dell’apparire lascia tras-parire. *E-sistere* è desituarsi da questa puntualità, è disporsi nel campo dell’assenza, ove è possibile rinvenire un senso. Per questo Jaspers chiama l’esistenza: “esistenza possibile (*mögliche Existenz*)” e, nella possibilità così dischiusa, riconosce il senso ultimo della *libertà*. Infatti, scrive Jaspers:

Soltanto per l’esistenza, la trascendenza diventa quella realtà (*Wirklichkeit*) che, sfuggente in ogni fenomeno, ma per se stessa mai sfuggente, è propriamente ciò grazie a cui sono libero.¹⁴

Come e-sistenza, l’uomo vive nel campo dell’assenza o del possibile. Questa assenza, ricoperta dalla lettura cifrata del mondo, non si traduce in un rifiuto del mondo, in una sua soppressione, ma semplicemente in una sospensione del suo senso. “Il mondo viene per così dire posto nella dimensione dell’esser-sospeso”.¹⁵ La sospensione (*Schwebe*) vuole evitare due false assolutizzazioni che nascono da un improprio isolamento (*isolierende Verabsolutierung*): l’assolutizzazione della *trascendenza*, intesa come realtà completamente separata dal mondo, e l’assolutizzazione del *mondo* come unico ambito in cui ogni senso e ogni significato si risolve.

Nel primo caso la fantasia fideistica si tradurrebbe nell'evasione fantastica e, al limite, nell'allucinazione o nella schizofrenia,¹⁶ nel secondo caso si priverebbe l'uomo della sua e-sistenza, intesa come possibilità che, desituandosi dal campo circoscritto della presenza (*Gegenwartigkeit*), si protende verso quell'assenza (*Nichtgegenwartigkeit*) che è l'essere come lontananza dalla presenza attuale, come sporgenza di tutta l'oggettività nel suo futuro (*Zukunft*), nel suo avvenire, che è poi l'ad-venire (*zu kommen*) all'uomo.¹⁷

La presenza "avviene" in uno sfondo di assenza che consente a ciò che si presenta di presentarsi e di apparire per quello che è. Nella struttura originaria dell'apparire, presenza e assenza si richiamano vicendevolmente. Già in questo richiamo si raccoglie quella tensione metafisica (*metaphysische Spannung*) che, di fronte al dato, non si arresta, ma, sulla scorta della negatività con cui ogni dato si presenta, procede in cerca della pienezza di senso che, stante la negatività di ciò che si presenta, è sempre un al di là.

A proposito dell'esperienza metafisica (*metaphysische Erfahrung*), pensata come un'esperienza di fondo inscritta in ogni puntuale esperienza, e intesa come percezione di senso (*Sinneswahrnehmung*), Jaspers osserva che:

L'esperienza metafisica mi pone dinanzi all'abisso, dove sperimento tanto la carenza desolata che si determina quando l'esperienza si riduce a mera esperienza dell'esserci, quanto la ricchezza che si produce quando l'esperienza, rendendosi trasparente, diventa cifra.¹⁸

"Senso" significa a un tempo *significato* e *rinvio*. E come nell'esperienza percettiva, le altre facce dell'oggetto, nascoste dalla faccia che appare, sono colte in assenza, seguendo il rinvio dei profili della faccia esposta, così, nell'esperienza metafisica, la pienezza di senso, l'esperienza dell'essere è esperienza di una presenza e insieme di un'assenza (*trostlosen Mangel*) che transpare (*transparent wird*) nella presenza percepita (*im blosse Daseinserfahrung*). In questo modo Jaspers capovolge l'asserto empirista *esse est percipi*¹⁹ nel suo contrario *esse non est percipi*, perché l'essere si annuncia come mancanza dell'apparire, come assenza di senso, come quell'ulteriorità che la datità oggettiva lascia trasparire. Per questo, scrive Jaspers:

Gli oggetti del mondo sono trasparenti. Dall'oscurità dell'essere essi ci

vengono incontro come suoi aspetti, come suo linguaggio. Essi non sono conclusi in se stessi; assunti nel loro isolamento si rivelano privi di senso; dissolvendo la loro trasparenza appaiono incompiuti (*endlos*), nulli (*nichtig*), non veri (*unwahr*). [...] Assunti invece come cifre, ovvero come manifestazioni dell'essere, gli oggetti divengono suo linguaggio, nel senso che, provenendo dall'essere, mi colpiscono come ciò che all'essere rinviano quando tento di costruire un senso.²⁰

C'è dunque una duplicità custodita nell'apparire di ogni oggetto nel mondo. Esso può arrestare a sé l'itinerare della coscienza e trattenerla nelle catene, oppure può rinviarla in vista di una determinazione ulteriore, di un senso più radicale. Leggere il mondo come scrittura cifrata significa allora decidersi per questa seconda possibilità, sentire la passione per più profonde chiarezze ontologiche, in cui si raccoglie il senso di ciò che nel mondo inadeguatamente appare e, nella sua inadeguatezza, inevitabilmente rinvia.

¹ K. Jaspers, *Mein Weg zur Philosophie* (1951-1958); tr. it. *Il mio cammino verso la filosofia*, in *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 22.

² Per Jaspers "esserci (*Dasein*)" non è, come per Heidegger, sinonimo di esistenza (*Existenz*). Per Jaspers, "esserci" è la realtà empirica (*Realität*) contrapposta alla realtà autentica o totalità del reale (*Wirklichkeit*). "Realtà dell'esserci" è la "datità" come tale. Per la terminologia jaspersiana si veda la "Nota del curatore" che precede la mia traduzione di K. Jaspers, *Filosofia*, Mursia, Milano 1972-1978, e Utet, Torino 1978, pp. 55-58.

³ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 1094.

⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787); tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959, pp. 201-202.

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1912-1928); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, vol. I, p. 151.

⁶ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 37.

⁷ Ivi, p. 38.

⁸ Per un approfondimento di questa tematica si veda il saggio di V. Melchiorre, *L'immaginazione simbolica*, il Mulino, Bologna 1972, e in particolare il capitolo 1: "La funzione dell'immaginario".

⁹ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): I *Philosophische Weltorientierung*; tr. it. *Filosofia*, Libro I: *Orientazione filosofica nel mondo*, Utet, Torino 1978, p. 184.

¹⁰ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 37.

¹¹ Ivi, pp. 53-112.

¹² Ivi, p. 38.

¹³ A proposito dell'uso jaspersiano del termine "ontologia" e della differenza

da lui instaurata tra ontologia e periecontologia, cfr. il capitolo 34: "Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia".

¹⁴ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 110.

¹⁵ Ivi, p. 106.

¹⁶ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959); tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000, pp. 65-85.

¹⁷ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 105.

¹⁸ Id., *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., p. 1070.

¹⁹ G. Berkeley, *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710); tr. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Utet, Torino 1996, Parte I, § 3, p. 199.

²⁰ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 108.

81.

La funzione simbolica della cifra e la trascendenza immanente

L'essere della trascendenza non si presenta all'esistenza in se stesso, ma in *cifra*, e non come un oggetto, ma, per così dire, *traguardando trasversalmente ogni dimensione oggettiva*. La trascendenza immanente, infatti, è *immanenza* che subito *si dilegua*, ed è *trascendenza* che, nella realtà empirica, si fa *linguaggio come cifra*.

K. JASPERS, *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, p. 1077.

La tematica della cifra (*Chiffre*), o se si preferisce del simbolo (*Symbol*), coincide in Jaspers con la tematica della "trascendenza immanente (*immanente Transzendenz*)". Come cifra, ogni cosa parla di sé e, in questo suo significarsi, parla di un assoluto che l'abita e la trascende. Questo assoluto, partecipandosi nella cifra, illumina, da un punto e da un tempo, l'intera realtà.

Il senso della trascendenza immanente, questa concezione dell'essere tanto contraddittoria per la metafisica tradizionale, che procede secondo la logica dell'intelletto e non conosce altra alternativa se non quella del dualismo metafisico o del monismo panteista, si lascia intendere solo recuperando, nella cifra, l'antico significato di *symbolon*, riscattandolo dall'usura del linguaggio che abitualmente lo impiega o nell'equazione simbolo-convenzione o in quella simbolo-arbitrio.¹

Originariamente *symbolon* era quella tessera ospitale, quel coccio di pietra che, spezzato, testimoniava il legame tra due persone, due famiglie in procinto di separarsi. Ognuno portava con sé il segno di una comunione, di un patto amichevole che la distanza non poteva annullare. Se poi accadeva di ricongiungersi, allora si procedeva alla ricomposizione delle due metà, e l'unità così ottenuta attestava, dopo l'assenza, un'intimità ininterrotta, un legame che non era stato spezzato.

Il significato del termine successivamente si evolse, ma non smarrì il suo senso originario. Nel *Simposio* di Platone ritroviamo la parola per designare il carattere proprio dell'amore che è simbolo di quell'unità che lega gli uomini, in quanto provenienti da una stessa origine e in quanto alla ricerca, con il consenso pietoso degli dèi, di quell'unità, che proprio a causa degli dèi, è stata spezzata. Per questo, scrive Platone:

Ciascuno di noi è il simbolo di un uomo (*hékastos oûn emôn estin anthrôpou symbolon*), la metà che cerca l'altra metà, il simbolo corrispondente.²

Non diversamente Jaspers parla dell'amore come di ciò che collega (*das Verbindende*) dalla divisione e, nell'unità raggiunta, dischiude all'essere (*Seinsoffenheit*). Scrive infatti:

L'amore è ciò che dalla divisione degli enti giunge a quell'uno che è apertura all'essere. Come tale l'amore è simbolo.³

Cifra, simbolo sono dunque espressioni che dicono unità da remote distanze, tensione verso un'origine (*Ursprung*) che si presenta ritraendosi, perché, scrive Jaspers:

Nei confronti della nostra volontà di sapere, che pretende di afferrare l'essere all'origine (*am Ursprung*), l'essere si comporta come ciò che indietreggia (*zurückweicht*) e che lascia nella forma degli oggetti che ci stanno dinnanzi dei semplici resti (*Reste*) e delle tracce (*Spuren*).⁴

In questi resti, in queste tracce, custodite dalla funzione simbolica della cifra, si raccoglie l'annuncio che l'essere fa di sé all'uomo, che si de-situa dalla mera oggettività, per sporgere, come esistenza, oltre la presenza che rinvia. In questo contesto, scrive Jaspers:

Chiamo *cifra* l'oggettività metafisica, che in sé non è la trascendenza, ma il suo linguaggio. In questo linguaggio la coscienza in generale non coglie né avverte alcuna trascendenza, perché il genere di linguaggio della trascendenza e il modo in cui rivolge la parola sono significanti

solo per l'esistenza possibile.⁵

Ponendosi *tra* esistenza e trascendenza: "*Chiffre ist zwischen Existenz und Transzendenz*",⁶ la cifra è simbolo di una distanza. Non della distanza che intercorre tra l'oggetto e la sua replica o specularità simbolica, ma della distanza che intercorre tra l'essere e ciò che dell'essere la trascendenza porta in presenza: "*Die Chiffre ist das Sein, das Transzendenz zur Gegenwart bringt*".⁷ Qui la funzione simbolica della cifra non esprime una somiglianza di rapporti come nel caso dell'allegoria, ma esprime un rapporto reale ed effettivo tra la presenza e l'assenza, tra ciò che l'essere è, e ciò che l'essere lascia nella presenza come sua traccia. Siamo dunque al "simbolo" platonico che, in un punto, lascia trasparire l'unità dell'essere.

Questa distanza e questa intimità nella distanza sono accessibili all'uomo non come coscienza in generale, che si trattiene esclusivamente tra gli oggetti, dal cui rapporto costruisce sensi e significati, ma all'uomo che, come e-sistenza, si desitua dall'oggettività per protendersi in quella distanza che, ricoperta dalla mediazione simbolica, delinea un nuovo senso del mondo. Un senso che non è più *fisico* come quello raggiunto dalla coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), ma *meta-fisico*, di cui è capace solo la coscienza assoluta (*absolute Bewusstsein oder Bewusstsein des Seins*). Questa, infatti, come si è visto, abbraccia (*um-greift*) assenza e presenza e quindi, dalla distanza, compone (*sym-bállein*) vicinanze e intimità.

Ma la cifra è un dono dell'essere (*ein Geschenk aus dem Ursprung des Seins*), non una creazione progettata della coscienza (*nicht durch Plan hervorzubringen*).⁸ Anzi la coscienza nasce come coscienza assoluta, e quindi come coscienza di una presenza e di una assenza, perché l'essere nel presentarsi indietreggia, nell'annunciarsi si ritrae, perché è *trascendenza immanente*.

Se fosse pura trascendenza, o pura immanenza, come nel caso del dualismo metafisico o del monismo panteista, non si darebbe altra coscienza che quella in generale che sa tutto dell'immanenza e nulla della trascendenza; non si darebbe cifra come presenza che rinvia a un'assenza, come linguaggio di un'ulteriorità, di un "al di là" che si annuncia nell'"al di

qua". Quindi, dal punto di vista della coscienza simbolica, che sola consente di oltrepassare l'immediatezza della semplice presenza, scrive Jaspers:

L'al di là come puro al di là (*das jenseits als jenseits*), come realtà totalmente altra, è un'illusione, e come tale deve cadere.⁹

La cifra, infatti, non appartiene all'"al di qua" o all'"al di là", al campo dell'"immanenza" o a quello della "trascendenza"; il suo valore consiste proprio nel fatto che queste opposizioni, derivate da una teoria metafisica di carattere dualistico, vengono superate. Essa non è l'uno o l'altro, ma rappresenta "l'uno nell'altro" e "l'altro nell'uno", come il simbolo platonico che, in un punto, raccoglie i distanti, unifica i differenti senza annullare la differenza. Ne segue, scrive Jaspers, che:

Dopo che la trascendenza e l'immanenza sono state pensate come assolutamente distinte l'una dall'altra, è necessario pensarle dialetticamente nella cifra come *trascendenza immanente*, se non si vuole che la trascendenza vada perduta.¹⁰

Nella cifra c'è prossimità e distanza (*Nähe und Ferne*), c'è unità che non annulla la differenza (*Einheit ohne Identität*).¹¹ La cifra custodisce dunque la differenza ontologica per cui l'ente (la realtà empirica) non è l'essere, anche se nell'ente l'essere si annuncia e, come trascendenza immanente, si partecipa e si trascende, cioè lascia sussistere in sé ogni realtà e insieme la rende espressiva della sua presenza ulteriore, che è poi la sua assenza.

Per questo la cifra è sempre nella parte ma annuncia il tutto, afferma l'unità ma custodisce la differenza. Questa duplicità del carattere simbolico della cifra va gelosamente mantenuta. Spezzarla, nel senso della differenza, equivarrebbe a ritornare a quelle espressioni ontologiche superate dalla riflessione periecontologica¹²; spezzarla nel senso dell'identità significherebbe cadere nel fraintendimento magico che nasce in occasione della solidificazione (*starrwerden*) della cifra.¹³

Per evitare queste deviazioni, che risolvono la realtà nell'assoluta trascendenza o nella piatta immanenza, bisogna mantenere il carattere simbolico della cifra, che consente di "traguardare (*quer zu sehen*)" l'identità nella differenza. Infatti, diversamente di quanto accade nell'allegoria che parla d'altro (*állos agoreúo*), nella cifra il senso simbolico è costituito *nel e dal* senso letterale. Per questo Jaspers può dire:

Nella scrittura cifrata è impossibile *separare il simbolo da ciò che è simboleggiato*. La scrittura cifrata rende presente la trascendenza, ma non si lascia interpretare. Se tentassi di interpretarla dovrei tornare a separare ciò che sussiste solo nell'unione reciproca e finire col confrontare la scrittura con la trascendenza, la quale si limita a manifestarsi in essa, senza peraltro identificarvi. Un simile procedimento deformerebbe la lettura della scrittura cifrata, traducendola in una comprensione di rapporti simbolici puramente immanente. Nonostante l'esigenza di chiarezza della coscienza, la lettura della scrittura cifrata esige che si permanga in un simbolismo inconscio (*unbewusste Symbolik*) che, come simbolismo, sfugge a ogni tentativo di conoscenza. La scrittura cifrata non è il simbolismo cosciente (*bewusste Symbolik*) che possiede le cose nel loro reciproco rapporto e che si esprime nelle forme del sogno, della metafora, del paragone, della rappresentazione e del modello. Mentre, infatti, il simbolismo cosciente raggiunge la sua chiarezza proprio e solo nell'interpretazione, il simbolismo inconscio della scrittura cifrata non ne è neppure sfiorato, perché qualsiasi tentativo di interpretazione non sarebbe in grado di comprendere la vera natura della scrittura cifrata, ma finirebbe per snaturarla e distruggerla fino a ridurla a mero simbolismo. Non si può chiarire la scrittura cifrata come si fa con il simbolo cosciente, il cui significato si riferisce a qualcosa che, in qualche luogo, sussiste e può esser mostrato, perché la scrittura cifrata sussiste come si presenta in se stessa, e non come è chiarita tramite altro.¹⁴

Ma proprio in se stessa la scrittura cifrata si presenta come un rinvio, non dal simbolo al simboleggiato, dal senso simbolico a quello letterale, ma dal senso presente a un'ulteriore partecipazione di senso. Per questo non si può dire che nella cifra va perduta la differenza fra trascendenza e immanenza. La distinzione non è smarrita perché l'*unità*, che in ogni cifra è manifestata, è a un tempo rinvio e assenza; assenza del senso assoluto, dell'essere incondizionato, che la cifra esprime e insieme richiama, manifesta e insieme nasconde. Infatti, scrive Jaspers:

Nel simbolo essere e apparire si trovano indivisi. [...] Il significato dei simboli è la presenza dell'essere che nel simbolo si nasconde e a un tempo si rivela (*zugleich verschleiert und offenbart*).¹⁵

Se dunque la cifra, mentre identifica, mantiene la differenza, possiamo capire perché, secondo Jaspers, in tanto può darsi una coscienza simbolica in quanto l'uomo è costituito nella differenza, in quanto è originariamente definito, come esistenza, nella trascendenza dell'essere. La controprova di

questo asserto Jaspers la trova nel pensiero moderno, al culmine della parabola hegeliana, dove tra finito e infinito non si dà differenza, per cui la libertà dello Spirito non può liberarsi se non nella perfetta adeguazione ai singoli contenuti. Il suo futuro è la sua morte, il suo compimento è l'ultimo passo della filosofia, perché la coincidenza di finito e infinito è totale, e quindi la trascendenza è irrimediabilmente risolta nell'immanenza. Per questo scrive Jaspers:

Mentre l'idealista, per quanto si liberi nell'alterità, rimane sempre presso di sé, e per quanto eserciti la presunta libertà assoluta di cui parla la filosofia di Hegel, giunge alla fine a un'esistenziale assenza di terreno, l'uomo che comprende i simboli si imbatte in essi nella pienezza della realtà. Il loro significato, infatti, è il reale stesso. Ciò che importa a questo punto è come io sperimento il reale.¹⁶

Se nell'apertura del pensiero all'essere sperimento il reale come perfetta identità di essere ed ente, allora non esiste alcuna possibilità per il costituirsi di una coscienza simbolica. Se invece il pensiero si afferma come pensiero dell'essere, ma nella sua differenza dall'ente, allora l'immanenza dischiude la trascendenza e, con la trascendenza, l'esistenza e la coscienza simbolica. Infatti, scrive Jaspers:

Realtà empirica e realtà simbolica sono due aspetti dell'unico mondo che si rivela o alla coscienza in generale o all'esistenza possibile.¹⁷

Ciò significa che la dimensione del simbolo viene a precisarsi come la stessa dimensione dell'esser-se-stesso (*Selbstsein*), per cui nella lettura della cifra si è ben lontani dal percepire un essere indipendentemente da se stessi, perché questa lettura è possibile solo mediante la decisione dell'esistenza, che non si accontenta del dato, ma accoglie il rinvio. Per questo, scrive Jaspers:

Nel leggere la cifra sono responsabile (*verantwortlich*), perché la lettura avviene unicamente attraverso il mio esser-me-stesso, la cui possibilità e veridicità mi si rivelano nel modo di eseguire la lettura. Anche la verifica non avviene con altro criterio che non sia il mio me-stesso che si riconosce nella trascendenza della cifra.¹⁸

Tale momento etico di responsabilità si risolve sullo sfondo periecontologico-esistenziale, per cui nell'identità non si tralascia la differenza, nella presenza non si annulla il rinvio a quella assenza, in cui il senso ultimo della presenza è custodito. In questa duplicità di presenza e assenza ritroviamo

espresso il senso ultimo della cifra, che è poi quello originario del simbolo platonico, quale testimonianza di una appartenenza che è insieme tensione verso una distanza non totalmente percorribile. E questo perché, scrive Jaspers:

Noi non viviamo immediatamente nell'essere (*Sein*), perciò la verità non è il nostro possesso definitivo, noi viviamo nell'essere temporale (*Zeitdasein*), perciò la verità è la nostra via.¹⁹

Come essere temporale l'uomo non può superare la singolarità del suo atto coscienziale, la sua determinazione nel tempo, la sua situazione prospettica. Può tematizzare l'assoluto, ma sempre a partire dalla determinazione situazionale, dal proprio esser qui e non là, ora e non allora. Questo fatto intrascendibile non consente all'uomo di pareggiare l'incommensurabilità dell'essere, di estinguere totalmente la negatività connessa alla non esaustività della propria individuazione prospettica, per cui, scrive Jaspers:

L'essere della trascendenza non si presenta all'esistenza in se stesso, ma in *cifra*, e non come un oggetto, ma, per così dire, *traguardando trasversalmente ogni dimensione oggettiva* (*quer zu aller Gegenständlichkeit*).²⁰

Se dunque l'uomo non può uscire dalla propria puntuale prospettiva e non può pensare né parlare se non oggettivando, potrà scorgere l'assoluto, che è irriducibile a ogni prospettiva e a ogni oggettivazione, solo "traguardando", solo "obliquamente (*quer*)", solo "attraverso". E ciò è dovuto, scrive Jaspers, al fatto che:

Noi possiamo parlare solo in oggettività. Un parlare non oggettivo, un pensare non oggettivo non esistono. Ma nell'oggettivo e nel soggettivo riecheggia qualcosa di sovraoggettivo e di sovrasoggettivo.²¹

La voce che riecheggia è quella della trascendenza immanente, a proposito della quale, scrive Jaspers:

La trascendenza immanente è *immanenza* che subito *si dilegua*, ed è *trascendenza* che, nella realtà empirica, si fa *linguaggio come cifra*.²²

Con la cifra l'oggettività non si risolve in una sorta di esperienza mistica, perché l'oggettività resta il piano in cui la non-oggettività dell'assoluto si annuncia. Infatti, scrive Jaspers:

Il simbolo metafisico è l'oggettivazione di ciò che in sé non è oggettivo (*Das metaphysische Symbol ist das Gegenständlichwerden eines an sich Ungegenständlichen*). L'oggettivo non si offre da sé, e l'oggettività del

simbolo non è pensata come quell'oggetto che è. Il simbolo non è interpretabile, esso rinvia a sua volta a un altro simbolo. Comprendere un simbolo non significa conoscerne razionalmente il significato, poterlo tradurre, ma significa poter sperimentare con la propria esistenza, nell'intuizione del simbolo, quell'incomparabile rapporto al trascendere che si avverte, al limite, nel dissolvimento dell'oggetto.²³

Se il non oggettivo, che si annuncia nell'oggettività, non si lascia comprendere (*begreifen*) dalle categorie dell'oggettività, perché è onnicomprensivo (*Umgreifende*), allora Jaspers può dire che: "La cifra che lo annuncia non si comprende, ma nella cifra ci si sprofonda".²⁴

Lo sprofondare (*das Versenken*) nella cifra jaspersiana richiama l'esser gettati (*bállein*) in quell'unità che, nel simbolo, è data e sottratta, è presente e assente, in parte raggiunta ma solo come progetto, come direzione, come via. Lungo la via ci si può arrestare. Non assecondando il rinvio, si possono costruire dei sensi accoglienti che riducono la tensione e acquietano l'uomo in quegli interessi che l'immanenza non manca di offrire, quando riesce a mettere a tacere la voce dell'essere e a solidificare la coscienza simbolica nel sistema, nel dogma, nel dettato ipnotico che, ripetendo se stesso, si autovalida e si spaccia per comune verità. Allora è il momento di desituarsi, di recuperare, con la coscienza simbolica, quell'assenza e quella tensione che sono le condizioni del progettare, dell'essere per via, quindi dell'e-sistenza che, pur essendo sempre situata in un esser-ci (*Da-sein*), non accetta di essere definitivamente conclusa nel suo "ci".

¹ Per un approfondimento di questa tematica si veda U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, e in particolare il capitolo 3: "L'ambivalenza simbolica", e il capitolo 4: "Il gioco dei segni e il conflitto dei simboli".

² Platone, *Simposio*, 191 d.

³ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 991.

⁴ Ivi, p. 37.

⁵ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 1069.

⁶ Ivi, p. 1077.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 1078.

⁹ Ivi, p. 944.

¹⁰ Ivi, pp. 1077-1078.

¹¹ Ivi, pp. 1078-1079.

¹² Cfr. il capitolo 34: “Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia”.

¹³ A proposito della solidificazione della cifra si veda il capitolo 83: “La solidificazione della cifra e lo smarrimento della coscienza simbolica”.

¹⁴ K. Jaspers, *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., pp. 1081-1082.

¹⁵ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 1041.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ K. Jaspers, *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., p. 951.

¹⁸ Ivi, p. 1092.

¹⁹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 1.

²⁰ Id., *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., p. 1077.

²¹ Id., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 148.

²² Id., *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., p. 1077.

²³ Ivi, pp. 950-951.

²⁴ Ivi, p. 951.

82.

La funzione desituante della cifra e l'operazione filosofica fondamentale

Noi eseguiamo l'operazione filosofica fondamentale quando, oltre ogni ente determinato, oltre ogni orizzonte ancora visibile e perciò determinato, volgiamo il nostro pensiero all'*Umgreifende* in cui noi siamo e che noi stessi siamo. L'*Umgreifende* è ciò in cui è tutto l'essere che a noi si manifesta, o, che è lo stesso, è la condizione per cui l'essere autentico a noi si manifesta. L'*Umgreifende* non è quindi la totalità come somma degli enti, ma la totalità che per noi rimane sempre aperta come fondo dell'essere.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), pp. 38-39.

La coscienza simbolica conduce dall'esserci (*Dasein*) all'esistenza (*Existenz*), dalla situazione, che circoscrive e conclude, alla de-situazione come es-posizione, come oltrepassamento, come sporgenza dall'orizzonte circoscritto dalla situazione, verso quell'assenza a cui la cifra, nella sua ricerca di senso, rinvia. La situazione è la telluricità dell'esistenza, il suo essere legata a una terra, a una storia, a un tempo, che non sono rispettivamente la totalità della terra, della storia e del tempo. A questo proposito, scrive Jaspers:

Nella *situazione* io mi trovo proveniente da un passato e proiettato in

un futuro [...] non sono all'inizio e non sono alla fine. Eppure, compreso tra l'inizio e la fine, domando di questo inizio e di questa fine.¹

Alla coscienza simbolica la "situazione" si offre, al pari di ogni cifra, come sintesi di presenza e di assenza, come un trovarsi *da* un passato *verso* un futuro i cui lineamenti si smarriscono in un'oscurità che proietta la sua ombra sul presente, il quale rivela presso di sé un'assenza di senso, il non senso del suo "ci". Il "ci" è ciò che definisce l'esser-ci, la situazione sorpresa nella sua semplice presenza, nel suo mero esser lì e non altrove, ora e non allora, senza ragione, senza perché.

La constatazione non ha mire teleologiche, non cerca fini né cause, ma semplicemente l'*altro* a cui la situazione rinvia quando dice di sé, quando appare nel suo essere, ma, nell'apparire, si qualifica rinviando a ciò che non è. Questo non-essere non le sta semplicemente accanto, ma la costituisce intimamente, perché la de-termina. Determinandola, la fa essere quella che è, e a un tempo la rinvia oltre il proprio confine, perché, scrive Jaspers: "È di ogni essere *determinato* l'essere in relazione ad altro, da cui è distinto".²

La coscienza dell'esserci (*Bewusstsein als Dasein*) può sapersi "qui" e "adesso", solo se con-tiene, oltre alla propria presenza, anche la propria assenza, che non è semplicemente contigua alla presenza, ma costitutiva, intima, dal momento che la presenza si scopre proveniente da... e proiettata verso...

Per la coscienza che si scopre nella sua situazione percorrere l'assenza significa de-situarsi, quindi e-sistere, liberarsi da... e verso..., trascendere, non per mera curiosità, ma perché sollecitata dalla propria situazione, che dice provenienza, ma anche successione, rinvio, ulteriorità, e che si offre come *situata* in un orizzonte manifesto e *situante* in un orizzonte che è celato proprio dall'emergenza dell'orizzonte manifesto.

Nella sua situazione la coscienza con-tiene quindi l'essere che appare e il non-essere a cui rivia o da cui quell'apparire si distingue. In quel non-essere la coscienza non può pensare il nulla, perché al nulla che cosa potrebbe succedere, e dopo il nulla che cosa potrebbe apparire? In quel non-essere la coscienza pensa l'essere autentico (*eigentliche Sein*) che, siccome non coincide con alcun ente né con alcuna totalità ontica, può indifferentemente chiamarsi essere o nulla: "*Es ist*

ebenso das Nichts wie das eigentliche Sein".³

Dalla situazione all'essere il sentiero da seguire è il sentiero dell'assenza, è il sentiero che nega l'assolutizzazione di ogni puntuale presenza e di ogni orizzonte che, concluso, vorrebbe concludere l'itinerario dell'uomo, ridurne l'ansia, che sempre accompagna la ricerca di un'ulteriorità che si annuncia indietreggiando, che si offre assentandosi, lungo una via su cui lascia di sé solo delle tracce, delle cifre da decifrare. Scrive in proposito Jaspers:

Tutto ciò che sta di fronte a me, a guisa di oggetto, è sempre intimamente connesso e compreso in una certa totalità del nostro mondo nel quale viviamo. Nel vedere questa totalità ci sentiamo al sicuro, perché, se così possiamo dire, essa ci avvolge in un *orizzonte* del nostro sapere.

Ogni orizzonte ci racchiude e ci impedisce uno sguardo ulteriore. Da parte nostra ci spingiamo oltre ogni orizzonte, ma, ovunque andiamo, sempre ci accompagna l'orizzonte che continuamente racchiude le cose di volta in volta raggiunte. Esso ricompare sempre di nuovo e, siccome è solo orizzonte e non conclusione, non ci consente un arresto definitivo.

D'altra parte noi non guadagniamo mai un punto di vista per il quale l'orizzonte limitante abbia fine e dal quale sia possibile abbracciare con lo sguardo un Tutto non più racchiuso da un orizzonte, tale quindi da non rinviare più oltre, e neppure raggiungiamo una serie di punti di vista, nella connessione dei quali, proprio come avviene in una circumnavigazione, sia possibile raggiungere, mediante un movimento che trascorra dall'uno all'altro orizzonte, l'unico essere in sé concluso, un sistema dell'essere. L'essere rimane per noi *aperto*, esso ci trascina da tutte le parti nell'illimitato, esso di volta in volta ci fa venire incontro qualcosa di nuovo come essere determinato. [...]

L'essere determinato, l'essere conosciuto è sempre compreso da un essere più ampio. Ogni volta noi sperimentiamo, insieme alla positiva comprensione di un particolare (particolare è anche ogni teorizzato sistema della totalità dell'essere), anche ciò che l'essere non è.

Consapevoli di questo, rinnoviamo la domanda intorno all'essere che, col progressivo manifestarsi di tutti i fenomeni che ci vengono incontro, come tale sempre indietreggia. Questo essere che non è oggetto (che sempre circonda), né una totalità che si configuri come orizzonte (che sempre limita), noi lo chiamiamo *Umgreifende*. L'*Umgreifende* si annuncia come ciò che, comprendendo di volta in volta ogni orizzonte guadagnato, trascende di continuo tutti gli orizzonti, senza configurarsi mai esso stesso come orizzonte limitante.⁴

Se l'essere è *aperto* nella sua infinita purezza, ma *celato* nel nonessere di ogni apparire, la coscienza umana, che è sempre situata in un determinato apparire, potrà desituarsi in

direzione dell'essere solo ponendosi sulla strada del non-essere, e, nella *negazione* di ogni sapere concluso e di ogni orizzonte limitato, potrà traguardare (*quer zu sehen*) l'essere che da sempre lo abita.

Su questo difficile sentiero del *non*, che è negazione di ogni limite perché suo oltrepassamento, Jaspers coglie il senso di quella *operazione filosofica fondamentale* (*philosophische Grundoperation*) in cui si custodisce l'essenza dell'*e-sistenza* in quanto de-situazione, oltre-passamento e quindi *libertà*, intesa come liberazione dai vincoli della situazione e come risposta all'appello dell'essere. Scrive in proposito Jaspers:

Noi eseguiamo l'operazione filosofica fondamentale quando, oltre ogni ente determinato, oltre ogni orizzonte ancora visibile e perciò determinato, volgiamo il nostro pensiero all'*Umgreifende* in cui noi siamo e che noi stessi siamo. L'*Umgreifende* è ciò in cui è tutto l'essere che a noi si manifesta, o, che è lo stesso, è la condizione per cui l'essere autentico a noi si manifesta. L'*Umgreifende* non è quindi la totalità come somma degli enti, ma la totalità che per noi rimane sempre aperta come fondo dell'essere.⁵

Con l'esecuzione dell'operazione filosofica fondamentale,⁶ l'uomo oltrepassa (*über-hinaus*) la sua situazione, non nel senso che l'abbandona, ponendosi come astratta soggettività senza terra, senza tempo e senza storia, ma nel senso che, nella storicità della sua situazione, si desitua, ponendosi in relazione a quell'oltre che nella situazione si annuncia.

Ma per questo è necessario che la situazione si decanti, vale a dire che l'oggettività e la soggettività che la costituiscono non facciano orizzonte concluso, ma si rapportino come in un dialogo si rapportano domanda e risposta, dove la domanda rinvia alla ricerca di un senso e la risposta, incapace nel suo limite di offrirlo, lo lascia trasparire. Fuor di metafora, è necessario che l'oggetto abbandoni l'opacità del dato e, nel darsi, evidenzi il rinvio; e che il soggetto abbandoni le catene che lo legano all'oggettività del dato (*im Fesselung an das Gegenständliche*) e, oltrepassandolo, pensi (*über-hinausdenken*) l'ulteriorità che si annuncia sulla traccia del rinvio.

L'operazione filosofica fondamentale, allora, è eseguibile solo se l'oggetto diventa cifra che richiama una distanza, e l'esserci acceda alla condizione di e-sistenza che si de-situa. Ciò è possibile solo se si intende la relazione soggetto-oggetto come

una scissione (*Spaltung*), e la situazione che la contiene come un limite (*Grenz-situation*) da spezzare (*durch-brechen*), perché la trascendenza si manifesta solo nella rottura (*Bruch*) dell'immanenza, attraverso la quale (*Durch-bruch*) e nella quale (*Ein-bruch*) giunge il suo appello.⁷

Affinché ci sia cor-rispondenza all'appello, l'uomo è stato donato (*geschenkt werden*) nella libertà. *La libertà non è una proprietà dell'uomo, ma un dono dell'essere*. In questo dono si inserisce l'essenza dell'uomo come e-sistenza de-situantesi, capace cioè di oltrepassare la propria situazione. Questo è il senso, scrive Jaspers, di quell'espressione di Nietzsche che definisce l'uomo "l'animale non ancora stabilizzato".⁸

In un breve saggio dell'articolo del 1950 dedicato alla libertà, Jaspers osserva che per accertarsi dell'origine della nostra libertà è necessario un capovolgimento (*Umkehr*) del nostro modo di pensare, e precisamente: da un pensare che è andato smarrito nella dimensione oggettiva a un pensare dalla dimensione dell'*Umgreifende*. In tale pensare si è aperti a un udire (*Hören*), ma si tratta di un udire che è sempre nel pericolo (*im Gefahr*) di non riuscire a comprendere la voce. Si tratta di una certezza (*Gewissheit*) che non è mai abbandonata dall'insicurezza (*Unsicherheit*), che non è protetta da alcuna autorità.⁹

L'insicurezza nasce con l'abbandono del mondo oggettivo, da cui ci si desitua non appena l'oggetto-cifra lascia udire la voce dell'ulteriorità che, nell'oggettività, si annuncia come assenza, come carenza di senso. De-cidersi (*ent-scheiden*) per quell'assenza è tagliare (*scheiden*) l'orizzonte concluso della situazione, e quindi trovarsi improvvisamente in un vuoto di contenuto (*gehaltlose Leere*), in un'assenza di terreno (*Bodenlosigkeit*), che non è più rassicurante come quella terra familiare, quella storia e quel tempo che avevano ospitato l'esserci nella sua situazione. E-sistere, de-situarsi, de-cidersi, cor-rispondere a quel dono dell'essere che si chiama libertà, è rischiare senza protezione (*abschutzlos*), senza alcuna garanzia (*keine Garantie*).

L'oltrepassamento richiesto dall'operazione filosofica fondamentale porta quindi con sé i toni dell'abbandono (*Hingabe*) che, prima di essere un abbandono all'essere, è abbandono di un terreno sicuro (*festen Boden*), per un

itinerario che offre solo cifre da decifrare, simboli che richiamano distanze, intimità vissute nell'assenza, dove nessun sapere assicura. Infatti, con l'abbandono della situazione, al sapere (*Gewusstheit*) subentra una certezza (*Gewissheit*) che non è più vincolante (*zwingende*) come quella che anima la provocazione della scienza e la prepotenza della ragione, ma è solo convinzione che testimonia (*Überzeugung*) una fede (*Glaube*), una fede che non sa, ma semplicemente crede.¹⁰

Il rischio della fede conferisce serietà (*Ernst*) all'impegno esistenziale, e quindi all'uomo che, decidendosi per questo rischio, non rinuncia alla propria essenza, ma la realizza come apertura (*Offenheit*) all'essere e come tensione (*Spannung*) protesa a ricomporre con l'essere quel patto amicale (*sym-bolon*), che ogni situazione storica minaccia di spezzare, quando conclude l'uomo nel suo spazio, nel suo tempo, tra le sue cose, che non hanno altro futuro se non quello predisposto dal progresso.

¹ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): *Einleitung*; tr. it. *Filosofia, Introduzione*, Utet, Torino 1978, p. 111.

² Id., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 37.

³ Ivi, p. 109.

⁴ Ivi, pp. 37-38.

⁵ Ivi, pp. 38-39.

⁶ Cfr. il capitolo 7: "Jaspers: l'*Umgreifende* e l'operazione filosofica fondamentale".

⁷ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit.; si veda la sezione "*Wahrheit im Durchbruch*", pp. 710-869.

⁸ Id., *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965); tr. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Comunità, Milano 1968, p. 47. Nietzsche usa questa espressione in *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 63, p. 68.

⁹ K. Jaspers, *Über Gefahren und Chancen der Freiheit* (1950); tr. it. *Pericoli e possibilità della libertà*, in *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, pp. 164-165.

¹⁰ A proposito della "certezza (*Gewissheit*)" nelle sue tre accezioni: "chiarezza (*Klarheit*)", "certezza vincolante (*zwingende Gewissheit*)", "convinzione (*Überzeugung*)", si veda il mio commento alla traduzione antologica di *Von der Wahrheit*, cit., che ha per titolo *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970, pp. 106-133.

83.

La solidificazione della cifra e lo smarrimento della coscienza simbolica

Siccome non c'è cifra che possa raggiungere l'essere, l'essere si rifiuta a qualsiasi cifra che, solidificandosi, pretendesse di porsi come assoluta. In questo senso l'essere nega anche l'assolutezza della cifra del Dio personale, ma, così facendo, non distrugge le cifre, nemmeno quella dell'unico Dio personale.

K. JASPERS, *La fede filosofica di fronte alla rivelazione* (1962), p. 577.

Se la cifra è rinvio a quell'assenza che nella presenza si annuncia, la coscienza simbolica, che legge il mondo come una scrittura cifrata, è la stessa intelligenza dell'assente, quindi la stessa apertura al possibile. Nel possibile si inscrivono *l'esistenza (mögliche Existenz)*, la *libertà* come condizione della possibilità dell'esistenza e la *fede* che accompagna, senza garanzia, ogni progetto desituante.

Nel progetto desituante si inscrivono tanto il futuro storico quanto l'al di là metafisico. Sia l'uno che l'altro mantengono stretto il legame con la storicità della situazione, per evitare di tradursi rispettivamente nell'utopia, che non è in alcun luogo (*ou τόπος*), e nella fantasia mistico-religiosa, che fa della trascendenza immanente una pura trascendenza senza relazione e senza contatto.

L'unità di presenza e assenza, in cui si raccoglie il senso della

cifra, l'unità di ente ed essere (che non è identità, ma identità-differenza, trascendenza immanente), è data anche nella più modesta percezione che evidenzia una parzialità sullo sfondo di una totalità sfuggente, un'inadeguatezza di senso che inevitabilmente rinvia. Ciò significa che la possibilità dell'espressione simbolica non nasce da analogie esteriori o da esigenze fantastiche, ma ha il suo fondamento nell'essere stesso di ogni fenomeno che, presentandosi, attesta la disequazione parte-tutto, che non consente alla coscienza di trattenersi nella parte presente, ma le impone un proseguimento nell'assenza a cui rinvia. In questo senso, scrive Jaspers:

Il pensiero nel suo progressivo attuarsi non ha limite, ma sempre procede in una successione che è continua e non ha in vista il proprio compimento finale. Il compimento è presente solo nel suo aspetto formale, e precisamente come idea che dà ordine al tutto che io percorro nel tempo. [...] Di qui il principio fondamentale che regola la formazione di ogni pensiero. Detto principio esige che ogni *visione parziale* sia connessa strettamente con la *successione in cui si dispongono i pensieri* nel loro scaturire l'uno dall'altro, nel filo conduttore di un tutto.¹

Il richiamo totalizzante, contenuto nella mediazione (*Mitteilung*) immaginifica della cifra, consente di interpretare la situazione in relazione all'ulteriorità che si annuncia e che è richiesta per ogni forma di trascendimento, sia storico come disegno di determinazioni future, sia metafisico per sensi che anche la storia è incapace di esprimere.

Se la forza della cifra sta nella sua polivocità (*die Vieldeutigkeit der Chiffren*) che la fa essere richiamo di una presenza e di un'assenza, "unità di un essere mondano e della trascendenza",² allora la sua capacità di incidenza sarà legata all'equilibrio dialettico delle sue componenti, perché una semplice tensione alla trascendenza sarebbe altrettanto sterile quanto una pura adesione al dato mondano. Infatti, scrive Jaspers: "La trascendenza si risolverebbe in un'inseità statica e io mi ridurrei all'esserci di una mera coscienza in generale".³

Un rapporto all'essere che volesse evitare la propria situazione temporale sarebbe o un rapporto mistico che non impegna l'esistenza che è sempre situata, o una fantasia religiosa incapace di desituare, perché, trascurando la storicità dell'uomo, non terrebbe conto della sua realtà. D'altra parte la

semplice adesione al dato storico o costringe l'uomo a vivere nell'immediatezza dell'evento o, se lo desitua, lo desitua all'interno del sistema che controlla tutti gli eventi, trattenendolo così, nonostante le apparenze, nella sua insuperabile situazione.

Ne consegue che la cifra è tanto più concreta quanto più è dialettica nel gioco della sua polivalenza, ossia quanto più trattiene presso di sé la situazione storica e la dimensione trascendente. Lo smarrimento di uno dei due termini è la *solidificazione della cifra* (*das Starrwerden der Chiffre*), il suo irrigidimento in un al di là fantastico e storicamente non incidente, o in un al di qua oggettivo incapace di desituare. Per questo, scrive Jaspers:

Occorre superare le alternative a cui ci pone di fronte l'intelletto in generale per il quale o il mondo è tutto e quindi è Dio, o c'è il mondo e la trascendenza, ossia due realtà di cui la trascendenza è quella ultraterrena che non è qui. Per l'intelletto vale solo l'alternativa tra panteismo e trascendenza ultraterrena, mentre quando l'esistenza si accerta della trascendenza, la coglie solo nell'unità col mondo. Ma siccome l'esistenza non annulla l'assoluta alterità della trascendenza nei confronti della realtà empirica, questa unità non si identifica né col mondo né con la pura trascendenza. Per l'esistenza che trascende, *l'alternativa dell'intelletto è deviante*, sia nella direzione dell'immanenza panteistica senza trascendenza, sia nella direzione della trascendenza ultraterrena senza mondo.⁴

In entrambi i casi infatti la cifra è smarrita nella sua sospensione dialettica ed è irrigidita in uno dei due estremi che, a questo punto, più non si richiamano, né reciprocamente si trattengono.

Sono per Jaspers esempi di solidificazione delle cifre le costruzioni ontologiche e teologiche fornite rispettivamente dalla metafisica e dalle religioni tradizionali, che dalla metafisica hanno mediato l'impianto concettuale valido per ogni intelletto (*das Gleiche für jeden Verstand*).

Pensare metafisicamente o religiosamente con la coscienza in generale (*Bewusstsein überhaupt*), che opera sulla base dell'universale validità, significa concludere *scientificamente* e non *filosoficamente* o *religiosamente*, significa matematizzare e non pensare o disporsi alla preghiera. Si abolisce il mistero, che accompagna l'ulteriorità assente, per risolvere l'inafferrabilità dell'*Umgreifende* nella comprensione raggiunta

dal concetto (*Begriff*).

La cifra, irrigidita nella de-terminazione concettuale, non è più occasione di rinvio, ma categoria escludente che, raccogliendo e precisando in sé ogni possibile senso, non tollera forme di oltrepassamento, polivocità di sensi, diverse interpretazioni. L'intolleranza pratica degli istituti storici che nascono a difesa dell'irrigidimento della cifra è solo un fenomeno secondario dell'irrigidimento teoretico della cifra che, tradotta in concetto universalmente valido, è assunta come criterio per la divisione (*Teilung*) degli uomini in aderenti ed eretici o separati dalla comune adesione.

La comunicazione (*Mitteilung*) non è più un trovarsi in quel momento mediazionale (*Mitteilung*) della cifra che dalla presenza conduce all'assenza propria dell'ulteriorità dell'essere, ma si riduce all'avere in comune lo stesso concetto del mondo e di Dio, concetto che non rinvia oltre a sé, ma tutti trattiene nella "cattolicità" dell'adesione, a proposito della quale, scrive Jaspers:

La cattolicità vuole e afferma di possedere il sapere totale con garanzie oggettive e con sicurezza. Il pensiero invece rischia quella via che conduce dal sapere determinato all'indeterminabile.⁵

E ancora:

Poiché il pensare filosofico si realizza lungo la via che conduce da qualcosa a qualcosa, il filosofare è un essere-in-mezzo (*In-dem-Mittesein*), è un frammezzo (*ein Mittlersein*). [...] Pertanto, quando il filosofare pensa l'essere, realizza quella forma di pensiero che è la mediazione (*Mitteilung*).⁶

Nella mediazione cifrale, che dal noto rinvia all'ignoto, richiamato dall'inadeguatezza e dalla carenza di senso di ciò che si rende noto, quanti s'avventurano con-dividono (*mitteilen*) lo stesso destino. E questa è la ragione per cui tra loro possono comunicare (*mitteilen*), a differenza di coloro che, aderendo incondizionatamente a un concetto irrigidito nell'universale validità concettualmente raggiunta, non hanno più niente da dire. Non sono compagni di viaggio (*Mitreisende*), ma semplici con-venuti in una meta (*Übereingekommen*) ritenuta da tutti e per tutti definitiva.

Il termine "cattolicità (*Katholizität*)" non si riferisce a una figura storica, ma a un modo di pensare, e precisamente a quel modo che accosta la realtà, non per leggerci delle cifre

rinvianti, ma per “sistamarla” con concetti *universalmente validi* e perciò escludenti, in quanto si ritiene esauriscano ogni possibile verità. A questo proposito, scrive Jaspers:

Non solo la Chiesa cattolica (e, anche se in misura minore, la Chiesa protestante) ha concepito questo pensiero dell'unica verità escludente, perché includente tutto il vero, quando ha fondato con una altissima costruzione di pensiero il proprio punto di vista, e in modo impareggiabile ha dato un saggio della propria realizzazione nel mondo. Il *páthos* della verità unica, accompagnato dall'entusiasmo per l'universalità, per l'unità di tutti gli uomini e di tutta la storia in quell'unica verità, è proprio anche della filosofia dell'idealismo tedesco: Fichte, Schelling, Hegel. Questa filosofia, proprio per la via imboccata, magari in vista di qualche realizzazione, non potrà mai avere un seguito. L'unicità, l'universalità e la cattolicità sono dunque la stessa cosa.⁷

Per Jaspers, religione cattolica e idealismo sono due esempi di solidificazione delle cifre che, irrigidite, non rinviano a un'ulteriorità assente, ma risolvono la totalità nel sistema concettuale che si presenta come unico, universale, e valido per tutti. La potenza del sistema che così si costituisce è nella sua *pre-potenza* che, escludendo a priori (*pre*) ogni ulteriorità di sensi e di significati possibili, chiude la coscienza simbolica e assolutizza la coscienza in generale, che tutti accoglie come in un recinto (*Hof*), dove altri sensi e altri significati non si danno, se non quelli predisposti e coordinati dal sistema.

Dove la totalità è ridotta a una corte (*das Ganze ein Kirkhof geworden ist*), sia essa presieduta dalla autorità assoluta di una chiesa, o da quella non meno assoluta della ragione scientifica e tecnica, là dove non c'è altra forma logica che quella del controllo e del dominio, altra etica che il conformismo, altra parola che il linguaggio funzionale, altro destino che il totalitarismo,⁸ l'uomo perde la sua essenziale possibilità di e-sistenza, e da “animale non ancora stabilizzato”, come diceva Nietzsche,⁹ diventa animale da corte, animale domestico, incapace di oltrepassare il recinto. Anche qui riornano le parole di Nietzsche:

Nessun pastore e un sol gregge! Tutti vogliono le stesse cose, tutti sono uguali: chi sente diversamente va da sé al manicomio.¹⁰

Possiamo certo non irrigidirci in conclusioni pessimistiche, ma questo alla sola condizione che si riconceda spazio alla coscienza simbolica e alla polivalenza della cifra. Ma finché questa verrà risolta in quella determinazione concettuale che è

caratterizzata da una falsa universalità, perché esprime solo una parte dell'essere, e solo una parte che non sa e non vuole sapere quant'altro, al suo fianco, e a essa si riferisce, allora la relazione coscienziale all'assoluto si estingue, perché la coscienza, raccolta tra gli enti e tra i concetti che inequivocabilmente li esprimono, si trova a significare l'assoluto con il ni-ente.

Preclusa la via dell'essere, l'unica possibile resta quella dell'avere. Su questa via la cifra diventa concetto chiaro e distinto che, mediante determinazioni e definizioni, possiede la cosa. A "cosa posseduta" si riduce tanto Dio quanto il mondo, l'uno e l'altro si costituiscono, infatti, solo se misurati dall'uomo, mediante la lucidità intellettuale di quel pensiero chiaro e distinto che non conosce ombre né misteri e che estingue quella tensione desituante che, nel complesso delle situazioni finite, tutto riporta al mistero della presenza velata dell'essere.

Sulla via dell'avere non sarà mai possibile giungere a contatto con l'essere, perché l'essere è *Umgreifende* e, come tale, si sottrae a ogni tentativo che cerca di afferrarlo (*greifen*) e circoscriverlo (*be*) in un concetto (*Be-griff*) che, per sua natura, è sempre determinato e definito. Con ciò la struttura tensionale (*Spannung*) propria del pensiero umano non va del tutto perduta, solo che, invece di costituirsi come sete dell'essere, si costituisce come sete che accumula, e, accumulando, smarrisce l'essere e vi si allontana.

Per recuperare il senso dell'essere bisogna abbandonare tanto la logica esatta dell'identità e della non contraddizione, quanto la logica felice che concettualmente media i contrari per conciliarli nell'armonia della mediazione dialettica. L'una e l'altra profanano il mistero dell'essere perché, riducendo la sua immensurabilità alla misura umana, lo sottraggono alla gelosa custodia del *mito* che, velato, lascia intravedere, senza distruggerlo, il mistero dell'inafferrabilità dell'essere; del *circolo* che, con il carattere tautologico del suo argomentare, esprime il non senso contenuto nella pretesa di conoscere l'essere; dell'*imperativo categorico*, che comanda senza ragione, perché la sua voce è quella dell'incondizionato; del *paradosso e della comunicazione indiretta*, che parlano della verità nelle forme dello pseudonimo, dell'ironia, dell'assurdo

per la logica del mondo; della *gioia tragica*, che, profanando ogni distinzione concettuale, invita a danzare, come diceva Nietzsche “a mo’, di trovadori, tra santi e prostitute, tra Dio e mondo”,¹¹ estremi di un arco in tensione.

Agli estremi, chiarezza e oscurità, distinzione e mistero si tendono in una richiesta reciproca, in una ricerca mai esaurita di adeguazione: vita diurna e vita notturna del pensiero. Questa è la cifra che anima la coscienza simbolica e che la coscienza in generale, irrigidendo e solidificando nella chiarezza del giorno, dissolve.

Dal dissolvimento l’uomo potrà recuperarsi solo quando con il suo pensiero custodirà la polivalenza della cifra, la sua tensione oltrepassante, e saprà avvertire nella negatività del cercare, incapace di pervenire a soluzioni ultime, l’incommensurabilità del cercato, e nella rottura (*Durchbruch*) di ogni orizzonte l’inafferrabilità dell’essere. Quest’ultimo, sottraendosi a ogni sapere, definisce il limite di ogni esistenza, per la quale ogni ascesa (*Aufstieg*) è caduta (*Abfall*), ogni sfida (*Trotz*) è abbandono (*Hingabe*), ogni chiarezza razionale che presiede la norma del giorno (*das Gesetz des Tages*) è oscura fede che si appassiona alla notte (*Leidenschaft zur Nacht*), che trasfigura gli oggetti del mondo in cifre enigmatiche di ciò che sta oltre.¹²

Con la solidificazione della cifra, a opera dell’intelligenza chiara e distinta, questo limite non è più tutelato, e allora l’uomo intende se stesso come Dio, e il mondo, da lui scientificamente e tecnicamente dominato, come l’assoluto. Nella difesa di questo limite e nell’indicazione dei pericoli connessi al suo oltrepassamento è il senso ultimo della cifra jaspersiana e della coscienza simbolica che la ospita.

¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 305. Per la disequazione “parte-tutto” si veda il mio commento alla traduzione antologica di *Von der Wahrheit*, che ha per titolo *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970, e in particolare: Parte II, capitolo 4: “La verità come processo dialettico”, e capitolo 5: “La verità come contraddizione”, pp. 153-222.

² Id., *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 1081.

³ Ivi, p. 1091.

⁴ Ivi, p. 1079.

⁵ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 841.

⁶ Ivi, p. 962.

⁷ Ivi, p. 842.

⁸ Cfr. Parte XI: "La prepotenza della ragione e l'alienazione".

⁹ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. VI, 2, § 63, p. 68.

¹⁰ Id., *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1973, vol. VI, 1, Prefazione, § 5, p. 12.

¹¹ Id., *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2, p. 275.

¹² K. Jaspers, *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., pp. 1005-1056.

84.

La fede come contraddizione e l'assunzione del rischio

La fede è contraddizione, da cui non si esce prendendo in esame le diverse alternative logiche, ma attraverso una decisione [...] che sia capace di prendere su di sé la contraddizione possibile o reale, perché grosso modo sa distinguere tra la contraddizione rovinosa e la contraddizione salvifica, vale a dire: tra la contraddizione che manda in rovina la verità e la contraddizione che la salva. Nel reale processo di ricerca, l'accettazione provvisoria della contraddizione gioca un ruolo essenziale.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), pp. 516-517.

Mentre l'orientazione scientifica nel mondo (*wissenschaftliche Weltorientierung*) risolve la realtà nella relazione soggetto-oggetto, dove per *soggetto* s'intende l'intersoggettività intellettuale e per *oggetto* la totalità del reale completamente risolta nella sua datità, l'orientazione filosofica nel mondo (*philosophische Weltorientierung*), spezzando la clausura di questa relazione, si propone di recuperare l'esistenza dal suo dissolvimento nell'intersoggettività e la realtà dal suo smarrimento nell'opacità del dato non più rinviante.

Per l'una e per l'altra cosa non serve il sapere razionale promosso dalla scienza, ma una sorta di "alogica razionale (*vernunftige Alogik*)",¹ che apre la via a quell'inversione di marcia che dall'oggettività porta alla soggettività, non più anonima della coscienza in generale, ma unica e irripetibile dell'e-sistenza. Questa, sporgendo oltre l'oggettività, emergendo dalla relativizzazione e ponendosi fuori dalla successione lineare delle determinazioni oggettive, tenta di cogliere l'essere nella sua rivelazione, o, più correttamente, di svelare l'essere dal nascondimento che di esso opera l'oggettivazione categoriale che la scienza impone, per ridurre a totalità sistematica l'essere che si sottrae a ogni sistemazione. In questo senso, scrive Jaspers:

Nel filosofare l'uomo trapassa (*durchbricht*) la sua condizione naturale in forza della propria essenza. Ciò che nella rottura (*Durchbruch*) gli si rivela come essere e come se stesso è la sua fede.²

La fede è dunque l'organo che dischiude l'esistenza all'essere. Nella fede l'uomo recupera se stesso (*Selbstsein*) dall'alienazione intersoggettiva, e l'ulteriorità dell'essere rispetto al senso ottenuto dalla coscienza in generale nella sistemazione del dato oggettivo. Siccome l'una e l'altra cosa trascendono la relazione soggetto-oggetto in cui opera il sapere, per il loro recupero si richiede una forma coscienziale in grado di oltrepassare il sapere, di sporgere in quell'ulteriorità che il sapere, nell'incapacità di logicizzarla, trascura.

Questa forma coscienziale è la fede, la cui prima caratteristica è quella di "stare in opposizione al sapere (*Der Glaube stehet im Gegensatz zum Wissen*)".³ Il tipo di opposizione consiste nel fatto che, di fronte al dato, il sapere inizia la sua opera di sistemazione onde ottenere un mondo logico e ordinato dalla ragione immanente, mentre la fede assume il dato per quel tanto che *rinvia a un'ulteriorità* attestata dall'incompletezza di senso con cui il dato si offre, sta di fronte (*gegen-stehen*), si oggettiva, appare.

Se l'ulteriorità, che per sua natura non può esser oggetto di un sapere, si lascia pensare solo in quella forma coscienziale che si esprime nella fede, e se la filosofia consiste nell'oltrepassamento (*über-hinaus-denken*) dei sensi e dei significati costruiti dal sapere scientifico in base alla

sistemazione dei dati oggettivi, organo della filosofia sarà la “fede” che, assunta in questa accezione, Jaspers chiama: *fede filosofica*. Nella fede filosofica si realizza l’essenza dell’uomo, a cui è data la facoltà di totalizzare e non la totalità, la ricerca e non il compimento, la trascendenza immanente e non l’immanenza nel suo isolamento, né la pura trascendenza.

In quanto oltrepassante l’oggettività del dato, la fede filosofica dischiude l’orizzonte metafisico, anzi è in se stessa essenzialmente *metafisica*. Non si tratta ovviamente della metafisica classica che, stabilita la distinzione tra immanenza e trascendenza, perviene alla determinazione di quest’ultima attraverso l’impiego di categorie logiche derivate da primi principi che si presumono identici in ogni intelletto. Un simile procedimento non sarebbe in grado, secondo Jaspers, di condurci oltre l’orizzonte circoscritto dell’oggettività, per la quale queste categorie sono state prodotte e in cui trovano il loro effettivo impiego.

La trascendenza è l’annuncio dell’ulteriorità che si fa presente nelle situazioni-limite (*Grenz-situation*) in cui l’esistenza costantemente si imbatte, quali: l’imprescindibilità della propria situazione storica, l’incompiutezza del sapere nel tempo, l’insufficienza che si riscontra in ogni realizzazione, l’inquietudine e l’insoddisfazione perenne che fanno dell’uomo un’esistenza che, nella ricerca della verità, è sempre per via a (*auf dem Wege der Wahrheit*).⁴

Lungo la via, la trascendenza lascia traccia di sé nelle cifre, che sono impenetrabili per quella chiarezza intellettuale il cui unico intento è quello di assicurare l’uomo nel mondo, orientandolo in quelle scelte che tornano vantaggiose nell’economia dell’empiricità quotidiana. Il senso delle cifre è dischiuso dalla fede, agli occhi della quale le cose del mondo divengono scrittura cifrata (*Chiffreschrift*), ovvero polivalente (*vieldeutig*) rinvio all’essere della trascendenza che, nel mondo, compare sottraendosi e svanendo: “*das Erscheinen von Verschwindendem*”.⁵

Ma “alla fede è connessa una *problematicità* che non ha fine (*Mit dem Glaube ist unendliche Problematik gebunden*)”.⁶ All’interno di questa problematicità, l’uomo deve decidersi, perché le cose del mondo possono essere lette dalla coscienza in generale come solide figure dell’immanenza o dalla

coscienza assoluta come ambigui messaggi della trascendenza. La decisione non è confortata da alcuna ragione, perché “motivo”, “fondamento” e “ragione” sono tutte categorie inscritte nel sapere scientifico che ha assolutizzato l'immanenza, mentre qui si tratta di decidere se trattenersi nella sola immanenza o se trascenderla.

La libertà dell'uomo, che sembrava compromessa dalla sua riduzione alla situazione originaria non-scelta, viene ora rivendicata in tutto il suo più profondo e drammatico significato. Nel primo caso, infatti, l'uomo fa della terra il suo mondo, in esso vi si assesta, con le sue categorie logiche lo organizza, scientificamente lo domina e tecnicamente lo usa nella pericolosa dimenticanza dei propri limiti e nell'oblio più radicale dell'essere. Nel secondo caso la terra diventa il luogo in cui è dato ascoltare la voce dell'oltre, il cui senso è inaccessibile al sapere intellettuale che si realizza nel mondo a opera della coscienza in generale. Questa, dinanzi alla trascendenza, *non sa* e quindi la nega. La sua scelta, per la coscienza simbolica, conduce a quella “sapienza del mondo che è stoltezza presso Dio”.⁷

Ma come giungere a Dio? Jaspers non si stanca di ripetere che il rinvio della cifra è polivoco (*vieldeutig*), il suo senso è molteplice, mentre il senso dell'essere è uno. Qui si inserisce il secondo livello di problematicità, dovuto al fatto che, scrive Jaspers: “Agli occhi della ragione, la fede, come fenomeno di vita, è contraddittoria (*Der Glaube, als Lebensphänomen, widerspruchsvoll ist*)”.⁸

Il motivo è ripreso con più forza in quelle pagine di *Von der Wahrheit* dedicate al rapporto fede-autorità, dove si legge che credere significa essere certi non veritativamente (*unwahres Gewissen*), e rimanere nella fede significa sacrificare il pensiero (*ein Preisgegeben des Denkens*) a un contenuto dogmatico, incredibile (*ungeglaubiger*) e dubitabilissimo (*verzweifelter*).⁹

La contraddizione che accompagna ogni atto di fede consiste nel fatto che credere significa essere convinti di qualcosa che non esibisce il proprio fondamento veritativo. Se lo esibisse, il qualcosa non sarebbe *creduto* ma *saputo*. In questo senso l'atteggiamento coscienziale che accompagna ogni atto di fede, misurato con la logica della ragione, è fundamentalmente

contraddittorio, perché tratta come indubitabile ciò che è tutt'altro che indubitabile.¹⁰

D'altra parte, l'*incompiutezza* della verità nel tempo, la sua *parzialità*, è constatabile tanto a livello percettivo, dove ogni cosa si manifesta solo in una prospettiva e solo "successivamente" in altre, quanto a livello logico-razionale, dove il pensiero è costretto a "continuare a pensare (*immerweiter-denken*) e a continuare a cercare (*immerweiter-suchen*)", per evitare "la falsa assolutizzazione della parte e quindi il suo isolamento dal tutto",¹¹ nella cui connessione (*Verbindung*) solamente, la parte possiede la sua verità.

Questa condizione naturale del nostro pensiero, "che non può realizzarsi se non attraverso un processo il cui divenire è scandito dalla temporalità",¹² iscrive la verità che si afferma nel tempo nella *contraddizione* che si determina quando, in assenza della totalità, la parte presente viene ad assumere impropriamente i caratteri che, come parte, non le competono, ma che, come massimo orizzonte attuale del veritativo, non può fare a meno di assumere.

Sotto il titolo "La fissazione nel particolare e l'assolutizzazione che isola (*Verfestigung im Besonderen und isolierende Verabsolutierung*)", Jaspers osserva che:

La verità non è l'universalità da noi conosciuta scissa dal particolare, né la totalità conosciuta scissa dalla parte, perché ogni universalità e ogni totalità da noi conosciuta è ancora qualcosa di particolare rispetto all'Uno, all'Immutabile, a ciò a cui nulla si può contrapporre (*Gegensatzlosen*), alla compiutezza infinita, in una parola: alla verità totale che, come tale, non è mai da noi conosciuta, né tanto meno in nostro completo possesso. Quando la verità che abbiamo davanti agli occhi, isolata e assolutizzata nella sua finitezza, viene scambiata con la verità pura e semplice, allora è falsità.¹³

Infatti, se la verità è l'essere nella totalità delle sue determinazioni, isolare una determinazione (*isolierende Verabsolutierung*) dall'essere e dalle determinazioni che per essenza le convengono, significa falsificare la verità che quella determinazione possedeva in quanto "in relazione", e che inevitabilmente smarrisce in quanto "fissata nel suo isolamento (*Verfestigung im Besonderen*)". Un simile procedimento determina una situazione *contraddittoria* dovuta al fatto che il particolare, isolato, è posto senza che sia posta quella relazione alla totalità che gli compete per essenza, per cui il

particolare è a un tempo *posto* (in quanto è a tema) e *non-posto* (in quanto non è in vista quella relazione alla totalità che gli compete per essenza).

Quello però che a Jaspers interessa sottolineare è che questa contraddizione, anche quando non è il frutto di una impropria prevaricazione, come nel caso della superstizione scientifica (*wissenschaftliche Aberglaube*),¹⁴ affligge ogni nostra conoscenza che si realizza nel tempo, perché nel tempo non ha luogo la manifestazione simultanea e totale dell'essere, ma solo la sua manifestazione *processuale*. In questo processo (*Bewegung*), dove ogni parte appare *dopo* l'altra, è assente la relazione della parte al tutto, e quindi ciò che inevitabilmente si realizza è l'assolutizzazione della parte, chiamata a svolgere impropriamente il ruolo del tutto. Infatti, scrive Jaspers:

Noi non siamo in grado di comprendere alcun contenuto se prima non lo abbiamo afferrato in un atto temporale; pertanto come siamo costretti a tracciare idealmente delle linee e a seguire delle forme nello spazio per renderci presente qualcosa, così siamo costretti a tradurre in termini temporali anche ciò che è da pensare fuori dal tempo. [...] In questo modo un contenuto può cambiare la sua forma temporale, ma non può sottrarsi a essa, non solo, ma con la modificazione della propria forma temporale anche il contenuto si modifica. Questo è il limite temporale del nostro sapere, i cui confini si smarriscono nell'indeterminato. Se noi volessimo abbracciare con uno sguardo la totalità del nostro sapere, allo scopo di circoscriverlo in maniera determinata, questa circoscrizione che abbraccia la totalità sarebbe una nuova forma temporale che, a sua volta, limita la totalità.¹⁵

Dalla lettura di questo brano emerge che la contraddizione che affligge la verità nel tempo non è tanto il frutto della presunzione intellettuale propria di chi interrompe la ricerca, perché crede di aver trovato la chiave che risolve ogni problema, ma è la condizione normale in cui si viene a trovare anche il più onesto ricercatore della verità, perché, fin che dura la ricerca, il ricercatore ha davanti agli occhi un orizzonte *parziale* non relazionato al tutto, che è assente per quel tanto che la ricerca non è compiuta. Per questo Jaspers può dire:

Finché non siamo giunti al termine della ricerca noi ci troviamo inevitabilmente in una situazione di astratte assolutizzazioni. Questa situazione può essere ridimensionata solo riconducendo ogni parte nella sua posizione di parte del Tutto.¹⁶

Ma se il Tutto è assente, è assente anche la relazione che

l'orizzonte parziale deve avere con il Tutto per non cadere nell'astratta assolutizzazione, e quindi nella contraddizione propria della parte che *eccede* il limite che le compete in quanto parte, senza avere diritto all'*eccedenza*.

La contraddizione della verità (*Wahrheit*), il suo essere essenzialmente connessa alla non-verità (*Unwahrheit*) non è qualcosa di accidentale che sopraggiunge dall'esterno, ma è qualcosa di intimamente connesso alla modalità temporale con cui sulla terra la verità si svela.

Svelandosi *nel tempo*, infatti, la verità va incontro a un'essenziale ambiguità, incomprensione, mistificazione, perché siccome lo svelamento, l'*a-létheia*, nella situazione umana, avviene tramite l'evidenziazione di un momento *dopo* l'altro, in questa manifestazione *processuale*, accade che i momenti manifesti acquistino un'emergenza impropria rispetto alla totalità del veritativo di cui sono momenti, e in questo sciogliersi dall'interrelazione, che ciascun momento possiede nei confronti degli altri, si inserisce la non-verità. *La non-verità quindi abita la verità, appartiene alla telluricità della sua manifestazione*. Per questo Jaspers può dire:

Se la verità è il Tutto, e ogni posizione particolare, in quanto singola e finita, rimane non-vera, allora la verità non esiste senza che le sia connessa la forma della falsità. Questo avviene perché noi abbiamo davanti sempre un orizzonte posizionale finito, mentre il tutto, nella sua manifestazione totale, non ci sta davanti.¹⁷

Se nel tempo la verità naufraga nella contraddizione, non è contraddittorio quel pensiero che, attraverso un trascendimento formale, scorge la verità assoluta "traguardando nel tempo, oltre il tempo (*in der Zeit quer zur aller Zeitlichkeit*)".¹⁸ Il trascendimento è formale (*das formale Transzendieren*)¹⁹ perché è compiuto dall'uomo che, di fatto, non può andare oltre il tempo, ma deve limitarsi a interpretare quei messaggi, le cifre, che la trascendenza affida al tempo.

Interpretare le cifre significa leggere, nel presentarsi storico della verità, nel suo divenire processuale, la semplice condizione tellurica della verità, che deve essere trascesa nella prospettiva della sua eterna presenza. "*In der Verwandlung der echten geschichtlichen Gegenwart zu ewiger Gegenwart.*"²⁰ Questo significa per l'uomo "vivere nel mondo 'obliquamente' al mondo (*Der Mensch lebt in der Welt*)

gleichsam 'quer zur' Welt)".²¹

Lo sguardo che "attraversa" il mondo, la sua sistemazione razionale, i sensi e i significati che da questa sistemazione scaturiscono è lo sguardo incondizionato della fede che nessuna logica del mondo è in grado di confortare. Infatti, scrive Jaspers:

Contro le manifestazioni della trascendenza si levano le esigenze della pura immanenza, per le quali le manifestazioni della trascendenza, il loro modo di annunciarsi, i pensieri che le riguardano sono ingannevoli illusioni (*Täuschungen*).²²

Questo perché il sapere che si realizza nel mondo è un non-saper-nulla (*Nicht-wissen*) di ciò che, traguardando, si annuncia *oltre* il mondo, e quindi è un non-decidersi (*ein Nicht-entscheiden*) a favore di quell'*oltre* che le cifre della fede propongono.

Il comportamento di chi, aderendo alla sapienza mondana, rifiuta la fede, è quindi corretto e conforme alla più rigorosa razionalità. Ma proprio questa razionalità, a cui ci si attacca per rifiutare la fede, è una razionalità contraddittoria, costretta, per la successione temporale che condiziona il disvelarsi terreno della verità, a trattare come assoluto ciò che assoluto non è.

In questa *situazione*, rifiutare la fede, che interpreta la presenza sulla traccia della dimensione rinviante all'assenza, equivale a proibirsi per sempre la possibilità di riscattarsi dalla contraddizione, e quindi assumere la contraddizione come dimora definitiva. Ciò non significa che l'accettazione della fede realizzi senz'altro la salvezza dalla contraddizione propria della manifestazione temporale della verità, ma semplicemente che il rifiuto della fede non è un atteggiamento obbligatorio per chi si prende cura della verità.

Lo sarebbe se la fede si identificasse, come vuole Kierkegaard, nell'assurdo, se alla contraddizione *formale*, che accompagna ogni atto di fede, nel trattare come indubitabile ciò che è tutt'altro che indubitabile, si aggiungesse la contraddizione *sostanziale* propria del contenuto assurdo, sulla cui contraddittorietà non si possono avere dubbi. In questo caso credere sarebbe un'idiozia, perché significherebbe affermare come esistente non solo ciò che non appare ma che potrebbe esistere, bensì anche ciò che non può affatto esistere

perché contraddittorio. Tale, scrive Jaspers, è la posizione di Kierkegaard:

La fede di Kierkegaard che si contrappone al sapere e a ogni cosa finita e comprensibile è il *paradosso* o addirittura l'*assurdo*. Negando ogni cosa conoscibile e ogni cosa razionalmente formulata l'uomo trova soltanto un'espressione di natura paradossale che annienta l'intelligenza e costringe a un sacrificio dell'intelletto.²³

Riprendendo ne *La fede filosofica* il motivo kierkegaardiano del *credo quia absurdum*, Jaspers osserva:

È un passo falso che fa violenza al pensiero annunciare come verità ciò che, nella forma del sapere oggettivo, è logicamente ed empiricamente impossibile, e poi pretendere l'adesione della fede. In questo caso il senso di ciò che non si lascia oggettivamente fondare viene capovolto nell'impossibilità positiva di un enunciato oggettivo, l'apertura e il riconoscimento dei limiti in un'autonegazione del pensiero, la sincera disposizione all'ascolto nell'insincerità di un *sacrificium intellectus*.²⁴

Credere non è un *sacrificium intellectus*, cosa che contraddirebbe la logica dell'immanenza che è pur sempre il luogo in cui la trascendenza si manifesta, solo se interviene la categoria della *problematicità* che non è stata messa sufficientemente in luce da Kierkegaard. La problematicità è quella dimensione in relazione alla quale l'orizzonte veritativo di volta in volta raggiunto non si pronuncia, e quindi il creduto non è il *non saputo simpliciter*, ma il *non saputo attuale e problematico*.

In questo caso credere è paradossale, ma non nel senso di un autoannientamento del pensiero (*eine Selbstverneinung des Denkens*), ma nel senso di qualcosa che, nel riconoscimento dei limiti (*die Offenheit für Grenzen*), si annuncia *oltre*, e quindi trascende il sapere mondano come ampiezza attuale del veritativo. Il creduto, infatti, non può essere iscritto nell'orizzonte della verità dell'immanenza, perché questa, per definizione, non è creduta, ma saputa. In questo orizzonte la verità trascendente si manifesta in cifre. La cifra esprime appunto l'essenza problematica del messaggio. In questo senso, scrive Jaspers:

Il dispiegamento della verità della trascendenza non può realizzarsi attraverso una ricerca oggettiva quale si effettua nell'indagine scientifica, ma attraverso un pensiero che sappia tenere libero lo spazio a favore della possibilità (*den Raum frei hält für die Möglichkeit*), e al

tempo stesso indicare il luogo, il significato e l'ambito della sua realizzazione che, se accade, deve in ogni caso accadere storicamente. Questo pensiero non possiede in sé la trascendenza perché rievoca e prepara, perché non rende propriamente presente ciò che pensa, ma si limita ad accennarvi in un costante rinvio (*Rückverweisen*), nel rinvio della scrittura cifrata che lascia traccia di sé nel terreno (*Boden*) filosofico dell'esistenza.²⁵

Siccome è un pensiero che non deduce da un fondamento (*Grund*), ma procede sull'indicazione di orme, di tracce lasciate sul fondo del terreno (*Boden*) che non conclude, ma dischiude nuovi sensi e nuovi significati,²⁶ il pensiero della trascendenza non si iscrive nella categoria della certezza apodittica di natura vincolante (*zwingende Gewissheit*), ma in quella della possibilità (*Möglichkeit*).

Infatti, il contenuto del pensiero fideistico può essere preso in considerazione dalla verità che si manifesta nell'immanenza solo se si presenta a quest'ultima come una possibilità di uscire dalla contraddizione che *nel tempo* l'affligge. Se questa possibilità fosse immediatamente preclusa dall'autocontraddittorietà di ciò che la fede propone, allora la verità avrebbe l'obbligo di rifiutare il contenuto fideistico, perché sarebbe assurdo pensare di liberarsi dalla contraddizione entrandovi.

Ora è vero che la fede è una contraddizione perché tratta come indubitabile ciò che è tutt'altro che indubitabile, ma ciò non dice ancora che il contenuto della fede sia contraddittorio, e quindi tale da escludere ogni possibilità di salvezza. Decidersi per questa possibilità è prendere su di sé la contraddizione della fede, consapevoli che non si tratta della contraddizione rovinosa che annienta la verità, ma della contraddizione fruttuosa che la manifesta. Scrive infatti Jaspers:

Questa decisione prende su di sé la contraddizione possibile o reale, perché grosso modo sa distinguere tra la contraddizione rovinosa e la contraddizione salvifica, vale a dire: tra la contraddizione che manda in rovina la verità e la contraddizione che la salva. Nel reale processo di ricerca, l'accettazione provvisoria della contraddizione gioca un ruolo essenziale.²⁷

Nella misura in cui la possibilità indicata dal progetto fideistico si annuncia in un'ulteriorità assente rispetto al sapere mondano, inteso come ampiezza di volta in volta attuale

del veritativo, a quest'ultimo non è dato sapere se, credendo, e quindi affidandosi a quell'oltre a cui rinviano le cifre della trascendenza, porterà a compimento o finirà con il perdere anche quella parte di verità che al momento possiede. Qui sta l'angoscia dell'esistenza, qui sta il "rischio totale (*Alleswagen*)" che essa corre quando, non più sorretta dalla dimostrazione razionale, decide di affidarsi alla trascendenza. Infatti, scrive Jaspers:

L'uomo può vivere solo se si appoggia a una certezza. Nell'incertezza, o cerca una sicurezza, che di solito concepisce nella forma di una garanzia oggettiva a cui potersi attenere, oppure la certezza gli viene donata, in un modo che non si lascia intendere concettualmente, da ciò che sta all'origine. Ciò accade quando l'uomo, non più assicurato dalle garanzie oggettive che determinano la sua vita, decide di arrischiare nella direzione indicatagli da ciò che sta all'origine.²⁸

Il rischio è dovuto al fatto che, con la fede, la possibilità di una nullificazione non è immediatamente e definitivamente scongiurata. Nessuna fede può presumere a priori la sicurezza definitiva del successo. La caratteristica della fede è piuttosto il rischio (*Wagnis*), la minaccia sempre incombente di una possibile nullificazione. Qualora la fede se ne dimenticasse, si irrigidirebbe (*starrwerden*) e, nella solidificazione del rischio, andrebbe irrimediabilmente perduta. Ciò è accaduto, come s'è visto,²⁹ nella "cattolicità", e solitamente accade nella fede religiosa, quando questa, invece di porsi come tutela della verità, si pone come sua dimenticanza e quindi come alienazione.

¹ K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* (1935); tr. it. *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971, pp. 127-142.

² Id., *Der philosophische Glaube* (1948); tr. it. *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973, p. 72.

³ Id., *Psychologie der Weltanschauungen* (1919); tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950, p. 391.

⁴ Id., *Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit* (1950); tr. it. *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, Sansoni, Firenze 1970, p. 70.

⁵ Id., *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 90.

⁶ Id., *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 391.

⁷ Paolo di Tarso, *Prima Lettera ai Corinti*, 3, 19.

⁸ K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 396.

⁹ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 828.

¹⁰ Sulla contraddittorietà della fede si vedano le pagine essenziali che E. Severino ha dedicato a questo tema in *Studi di filosofia della prassi* (1962),

Adelphi, Milano 1984, pp. 97-138; *Risposta alla Chiesa* (1971), in *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982, pp. 317-387; *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

¹¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 502.

¹² Ivi, p. 370.

¹³ Ivi, pp. 501-502.

¹⁴ Cfr. il capitolo 57: "La superstizione scientifica e i miti del potere e del progresso".

¹⁵ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 304.

¹⁶ Ivi, p. 502.

¹⁷ Ivi, p. 591. Recita il testo tedesco: "*Wenn die Wahrheit das Ganze ist und jede Position als solche, weil sie eine einzelne und endliche ist, unwahr bleibt, so ist Wahrheit nie ohne Gestalt der Falschheit, weil sie für uns stets diese endliche, positionelle Gestalt annimmt, und weil für uns das Ganze nie da ist*". Alla verità nella sua essenziale relazione alla non-verità, Jaspers ha dedicato la parte centrale di *Von der Wahrheit*: "*Wahrheit und Falschheit*", pp. 475-600. Per un più ampio commento a questa tematica si veda K. Jaspers, *Sulla verità*, a cura di U. Galimberti, La Scuola, Brescia 1970, pp. 153-223.

¹⁸ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 785.

¹⁹ Id., *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, pp. 972-1004.

²⁰ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 881.

²¹ *Ibidem*.

²² Ivi, p. 632.

²³ K. Jaspers, *Psicologia delle visioni del mondo*, cit., p. 394.

²⁴ Id., *La fede filosofica*, cit., pp. 160-161.

²⁵ Id., *Von der Wahrheit*, cit., pp. 636-637.

²⁶ A proposito della differenza tra fondamento (*Grund*) e fondo (*Boden*) in relazione alla struttura della verità come esattezza (*orthótes, Richtigkeit*) e come non-nascondimento (*alétheia, Unverborgenheit*) si veda il capitolo 78: "Il senso del tramonto".

²⁷ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 517. Recita il testo tedesco: "*Diese Entscheidung nun nimmt den möglichen oder wirklichen Widerspruch auf sich. Dabei ist in roher Vereinfachung zu unterscheiden der ruinöse und der erfolgreiche Widerspruch, d. h. der wahrheitverderbende und der wahrheitervorbringende Widerspruch. In dem wirklichen Gang der Forschung spielt das vorläufige Inkaufnehmen von Widersprüchen eine wesentliche Rolle*".

²⁸ Ivi, p. 840.

²⁹ Cfr. il capitolo 83: "La solidificazione della cifra e lo smarrimento della coscienza simbolica".

85.

La fede come tutela della verità e la fede come dimenticanza e alienazione della verità

Dalla fede filosofica nascono due proposizioni che ora vorrei giustificare.

A. La religione biblica contiene in germe una pretesa di esclusività che appare in tutte le sue ramificazioni, ma che forse non le è né necessaria, né essenziale. Questa pretesa esclusivista, nei suoi motivi e nei suoi effetti, è la rovina di noi uomini. Per la verità e per l'anima nostra, noi dobbiamo combattere questa pretesa che è mortale.

B. Noi filosofiamo a partire dalla religione biblica e vi troviamo una verità insostituibile. Queste due proposizioni sono per noi molto importanti, perché connesse alla questione che oggi è vitale per il destino dell'Occidente: che cosa accadrà procedendo sulla via che ha preso le mosse dalla religione biblica?

K. JASPERS, *La fede filosofica* (1948), p. 117.

La coscienza della problematicità della cifra e del rischio connesso alla sua attuazione sono gli elementi che consentono di distinguere la fede *filosofica* da quella *religiosa*. Entrambe

sono promosse dalla convinzione che la verità totale non è compiutamente svelata nell'immanenza, dove ogni annuncio è un rinvio, ogni presenza è un richiamo all'assenza. Muovendo da questa consapevolezza, la fede filosofica non conferisce alla cifra, per cui si risolve, il valore di una verità universalmente valida, perché sa che questo carattere appartiene al sapere apodittico della coscienza in generale, che presiede l'organizzazione scientifica del mondo, e non all'esistenza che, ubbidendo a un'esigenza incondizionata (*unbedingte Forderung*), che è poi la richiesta di una compiutezza di senso, oltrepassa il mondo in vista di quella trascendenza per la quale le categorie del mondo naufragano.

Consapevole di non disporre di una verità universalmente valida, la fede filosofica non scomunica, non dichiara eretici i dissenzienti, non accende roghi, non dispone di libri sacri privilegiati rispetto ad altri, perché contenenti la verità assoluta. La fede filosofica sa di essere per via (*auf dem Wege der Wahrheit*) e non scambia la via incerta con la meta definitiva. Per questo non riconosce alcuna autorità all'infuori dell'autorità della cifra, in cui ha deciso di credere, per l'indicazione che fornisce e non per il suo imporsi in realizzazioni temporali.

La fede filosofica sa che la cifra è autorevole in quanto rinvia alla trascendenza e non in quanto esplica la propria autorità nel mondo. Il suo realizzarsi nel tempo, se è inevitabile per far udire il proprio annuncio a quanti nel tempo vivono, può obnubilare il significato proprio di ogni cifra che rinvia oltre il tempo. Per questo ogni realizzazione temporale della cifra contiene già il germe della nonverità (*Unwahrheit*), da cui la cifra può liberarsi solo sottraendosi a ogni determinata e puntuale incarnazione, solo restando in sospensione (*in dem Schweben*).

La cifra, infatti, può rivelare la trascendenza, ma, solidificandosi, può anche occultarla. Inoltre l'enigmaticità che accompagna ogni indicazione cifrata non consente di trattare quest'ultima al di fuori di ogni dubbio e di ogni problematicità. Questo significa che chi sceglie la via indicata da una cifra fideistica rischia, e siccome il rischio implica, oltre alla possibilità di salvezza, anche la possibilità del naufragio, non si può attirare nel proprio rischio gli altri, quasi si trattasse di

una sicurezza garantita, e tanto meno si può presentare la cifra problematica come verità assoluta che deve essere universalmente accolta.

Ciò significherebbe accostarsi alla trascendenza con la logica della sola immanenza e quindi risolvere la prima nella seconda, al cui controllo non è preposta la coscienza simbolica che dalla presenza rinvia all'assenza, ma la coscienza in generale per la quale tutto è compreso nell'orizzonte logico da essa dischiuso. Per questo la fede filosofica non giudica le altre fedi scambiando se stessa per la verità, ma, pienamente consapevole della sua natura problematica, attende da quest'ultima il giudizio che la trascende. In questo senso è *filosofica*, perché ama (*philei*), si protende verso la sapienza (*sophía*), ma non la possiede.

La fede religiosa, al contrario, isola se stessa dalla verità, la dimentica e vi si sostituisce. In questo modo perde se stessa e le opere compiute nell'isolamento della verità. Alla volontà di verità (*Wille zur Wahrheit*) sostituisce la volontà di potenza (*Wille zur Macht*) che conferisce alla cifra della trascendenza un'autorità assoluta nel mondo, sicché la cifra non rinvia più oltre il mondo, ma, nella sua posizione autorevole, esige manifestazioni mondane di fede, quali le strutture (Stato, famiglia, scuola, partito) che, in nome di un credo, si affermano nel mondo.

Sorretta da queste strutture mondane e da esse solidificata, la cifra fideistica diventa sempre meno enigmatica e, da possibilità di salvezza, si traduce in certezza incontrovertibile in una salvezza, a cui possono partecipare solo coloro che prestano fede, mentre gli altri, in qualità di eretici, ne restano esclusi.

Sicura di sé, pur nel suo isolamento dalla verità, la fede religiosa diventa *escludente* e traduce in certezza assoluta ciò che per la ragione è problema. Scambia l'unità della verità, che è oltre la parzialità della sua manifestazione temporale, con l'unità raggiunta mediante l'uniformità propria della cieca ubbidienza a strutture mondane che, in nome di una cifra, sono state realizzate nel tempo.

Al rischio proprio della problematicità, la fede religiosa sostituisce la sicurezza di chi aderisce a strutture e a comportamenti non scelti, alla singolarità della scelta

esistenziale sostituisce l'universalità dell'adesione comunitaria, alla drammaticità della veglia il sonno della sicurezza garantita. Nella fede religiosa, all'inquietudine (*Unruhe*) dell'intelletto si sostituisce la quiete (*Ruhe*) del credente che, convinto di essere già accampato nella verità, si preclude la possibilità di giungervi.

Il carattere escludente (*Ausschliesslichkeitsanspruch*) compete alla verità che, se non vuole annullare se stessa, deve negare la sua negazione. Se ciò non avvenisse la verità sarebbe annullata dalla compresenza dei contraddittori. In questo senso Eraclito coglieva nel *pólemos* l'essenza del *lógos*: "Si deve sapere che la guerra (*pólemos*) è comune a tutte le cose, che la giustizia (*díke*) è lotta e che tutto accade secondo lotta e necessità".¹ E ancora: "*Pólemos* di tutte le cose è padre e di tutte è re".² Raccogliendo l'antico insegnamento, Jaspers osserva che:

Il carattere polemico che contraddistingue l'affermazione della verità potrebbe cessare solo in quella situazione limite in cui la verità si manifestasse in tutta la sua evidenza. In questo caso la verità sarebbe animata da un'avversione di fondo contro ogni atteggiamento polemico che tentasse di distruggere la pura comprensione della verità. Ma in una situazione come la nostra, caratterizzata dalla *ricerca* e non dalla *visione immediata* della verità, il giudizio negativo costituisce la necessaria articolazione del giudizio positivo che afferma la verità. Per questo, lungo il cammino del pensiero, io mi trovo sempre in una situazione che mi prospetta un'alternativa in base alla quale, se voglio afferrare positivamente la verità, devo decidermi contro qualcosa.³

A questo punto la fede religiosa può assumere un atteggiamento escludente nei confronti delle fedi a essa contrarie, *solo se si considera identica al lógos, solo se tratta se stessa come assoluta verità* e, rinunciando alla sua natura fideistica, si pone come gnosi.

Per sé la religione biblica, soprattutto nella formulazione cristiana che ha dato la sua impronta all'Occidente, ha sempre insistito sul carattere volontaristico dell'assenso fideistico, in cui l'intelletto è "*terminatus ad unum ex extrinseco (ex voluntate)*" e non "*ut ad proprium terminum*", ossia dall'evidenza del contenuto.⁴ Lo stesso Tommaso d'Aquino, commentando Paolo di Tarso, osserva che la fede, a differenza della *scientia* espressa dalla ragione umana, conduce "*in captivitatem omnem intellectum*", cioè rende l'intelletto

prigioniero di un contenuto che non è evidente, e quindi gli è estraneo (*alienus*), sicché l'intelletto è inquieto (*nondum est quietatus*) di fronte alla *scientia*, nei cui riguardi si sente “*in infirmitate et timore et tremore multo*”.⁵

Jaspers, quasi parafrasando questo concetto tomista, parla della fede filosofica come di quella situazione spirituale che “deve sempre tener desta la nostra inquietudine (*Wir suchen Ruhe durch ständiges Erwecken unserer Unruhe*)”,⁶ a differenza della fede religiosa che, dopo essersi arresa completamente alla gnosi, acquieta il credente nella certezza della sua fede, che diventa così esclusiva e, come la verità, escludente.

A dimostrazione della prevaricazione della fede religiosa che, invece di tutelare l'ulteriorità della verità, scambia se stessa per verità, Jaspers menziona il rifiuto, da parte della fede religiosa, della filosofia, o quanto meno la sua subordinazione alla teologia a cui deve attenersi la fede (*philosophia ancilla theologiæ*), l'affermazione di una autorità assoluta e infallibile, il diritto di indicare l'*unica* via in grado di condurre alla verità e alla salvezza, l'accettazione indiscussa della rivelazione e la sua immediata identificazione con la verità, l'assolutizzazione di un fatto storico e la sua elevazione a verità assoluta e decisiva per tutta la storia che, a questo punto, è ridotta a corollario inessenziale.⁷

Jaspers nega che queste possano considerarsi “posizioni di fede” perché non hanno nulla di problematico, ma sono affermate come verità incontrovertibili, intorno alle quali non è ammesso il minimo dubbio o la più piccola deroga.

L'incontrovertibilità appartiene al *lógos*, alla verità, non alla fede che, proprio perché non *sa*, *crede*, e fa che ciascuno, in quanto credente, stia “*in utrumque paratus*”. Parafrasando questo concetto di Tommaso d'Aquino, Jaspers scrive che:

È autentica solo quella fede che conosce, sperimenta, sopporta la negazione della fede, che si mette a dura prova con essa, che si spinge fino alle manifestazioni di quest'ultima per superarle e divenire così sicura di sé. Per questo la fede ha sempre in sé la possibilità della negazione della fede. La forza della fede sta sempre nella *bipolarità*, che viene rimossa quando parlo unilateralmente della fede e della sua negazione. La riduzione della fede a un contenuto o a un ambito, per quanto potente e vitale, si chiama *negazione della fede*, mentre l'estensione del contenuto e la purezza della positività che rimane attiva

e operosa per lo stimolo della negazione della fede, si chiama *fede*. Quando si indebolisce o si perde la *polarità* che esiste tra fede e negazione della fede nasce la mancanza di fede.⁸

Se la fede usurpa le categorie della verità e si pone come contenuto incontrovertibile, allora, invece di condurre gli uomini su una delle possibili vie che dall'immanenza conducono alla trascendenza, preclude loro l'accesso, arrestandone bruscamente il cammino. Un simile atteggiamento è *volontà di potenza*, è *totalitarismo*.

La volontà di potenza che si esprime nella religione biblica consiste nel fatto che, alla base dei propri contenuti, non è e non può essere, come in ogni fede, il *lógos*, ma un atto di fede che, agli occhi della verità, ha lo stesso valore di tutti i possibili atti di fede che si applicano a contenuti differenti. Privilegiarne uno dei molti possibili è volontà di potenza. Esigere, oltre alla fede nel contenuto, anche la fede nella fede posta a fondamento di quel contenuto è totalitarismo, perché, scrive Jaspers: "Nel totalitarismo la fede diventa fede nella fede (*In Totalitarismus Glaube wird zum Glauben an den Glauben*)".⁹

Totalitarista è allora la religione biblica quando non si limita a chiedere al credente la *fede in un contenuto* (il cui valore veritativo, anche se creduto, continua a essere problematico, sì da giustificare l'inquietudine coscienziale del credente, che appunto crede *in timore et tremore multo*), ma pretende anche *la fede nella verità indiscussa del contenuto* che, dal punto di vista della verità, è discutibilissimo.

Infatti è del *credente*, e non della verità, l'affermazione che il contenuto della fede cristiana è rivelazione divina e quindi è verità. È il *credente* in quanto tale a *credere* che ciò in cui *crede* è rivelazione divina, e quindi che ogni fede diversa è irrimediabilmente errore, nei confronti del quale non è ammessa alcuna tolleranza. Ora, scrive Jaspers:

Qui non si tratta della realtà o della verità della rivelazione, ma solo di quell'*effettiva realtà che è la fede in essa*. Ma anche mediante la fede, la rivelazione non può essere giudicata come universalmente valida per tutti, ma solo come incondizionatamente valida per i credenti e per la comunità dei credenti.¹⁰

A questo punto a peccare di razionalismo non è la fede *filosofica* come potrebbe far pensare l'aggettivo che l'accompagna, perché quest'ultima sospende il suo giudizio in

attesa del giudizio della verità, a differenza di quella *religiosa* che, dopo essersi riconosciuta, con Tommaso d'Aquino, come "eccedente le capacità dell'umana ragione",¹¹ si presenta con i caratteri dell'universale validità, che sono propri dell'umana ragione là dove questa raggiunge e fonda incontrovertibili verità. Tutto ciò significa che nell'ambito della fede religiosa il rapporto ragione-fede è deciso dal punto di vista della fede che, lungi dallo stare *in timore et tremore multo* in attesa del giudizio della verità, giudica e stabilisce che cos'è verità.

A questo punto, alla volontà di verità (*Wille zur Wahrheit*), che nel riporre la propria fede in qualcosa mantiene il contenuto in sospensione (*in dem Schweben*) e il credente *in utrumque paratus*, succede la volontà di potenza (*Wille zur Macht*) che assolutizza il creduto e fa del credente (*Glaubende*) un militante (*Glaubenskämpfer*), disposto a qualsiasi forma di lotta per difendere quella fede che impropriamente ha scambiato per verità. Alla volontà di verità si lega allora un sentimento di superiorità e di potenza, a cui subito si aggiunge il desiderio di combattere, di distruggere, di tormentare. L'apparente veracità diventa un mezzo al servizio dell'odio. Per questo, scrive Jaspers:

È una sofferenza della mia vita, che si affatica nella ricerca della verità, il constatare che la discussione con i teologi si arresta sempre nei punti più decisivi, perché essi tacciono, enunciano qualche proposizione incomprensibile, parlano d'altro, affermano qualcosa di incondizionato, discorrono amichevolmente senza avere realmente presente ciò che prima s'era detto, e alla fine non mostrano alcun autentico interesse per la discussione. Da una parte, infatti, si sentono sicuri, terribilmente sicuri nella loro verità, dall'altra pare loro che non valga la pena prendersi cura di noi, uomini duri di cuore. Ma un vero dialogo richiede che si ascolti e si risponda realmente, non tollera che si taccia o si eviti la questione, e soprattutto esige che ogni proposizione fideistica, in quanto enunciata nel linguaggio umano, in quanto rivolta a oggetti e appartenente al mondo, possa essere messa di nuovo in questione, non solo esteriormente e a parole, ma dal profondo di noi stessi. Chi si trova nel possesso definitivo della verità non può più parlare veramente con un altro, perché interrompe la comunicazione autentica a favore del proprio contenuto di fede.¹²

La fede filosofica di Jaspers si sottrae così al contesto polemico della fede religiosa e al giudizio dei militanti della fede (*Glaubenskämpfer*) che si oppongono ai militanti delle altre fedi. Essa è una possibilità che si offre solo al credente

(*Glaubende*) che alla lotta (*Kampf*) preferisce il dialogo, di cui egli solo è capace, perché all'assolutizzazione della propria posizione preferisce, in omaggio alla verità, la comunicazione (*Kommunikation*) o se vogliamo, la lotta amorosa (*liebende Kampf*) con le posizioni altrui. E questo perché, scrive Jaspers:

La fede filosofica è inseparabile dalla disponibilità incondizionata alla comunicazione, perché la verità autentica nasce dall'incontro delle fedi nella presenza dell'*Umgreifende*. Di qui l'affermazione: *solo i credenti possono realizzare la comunicazione*. Di contro, la non-verità nasce dalla fissazione dei contenuti della fede che si respingono l'un l'altro, donde l'affermazione: *non si può parlare coi militanti di una fede determinata*. Per la fede filosofica tutto ciò che costringe a interrompere la comunicazione o tenta di farlo è diabolico.¹³

¹ Eraclito, fr. B 80.

² Id., fr. B 53.

³ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 315.

⁴ Tommaso d'Aquino, *Quæstiones disputatæ* (1256-1259), *Quæstio XIV: De fide*, Marietti, Torino 1959, art. I.

⁵ *Ibidem*.

⁶ K. Jaspers, *Der philosophische Glaube* (1948); tr. it. *La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973, p. 174.

⁷ Ivi, pp. 117-137. Per le obiezioni che i teologi protestanti e cattolici hanno mosso alla fede filosofica di Jaspers, si veda U. Galimberti, *Introduzione a K. Jaspers, La fede filosofica*, cit., § 8, pp. 36-46.

⁸ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): I *Philosophische Weltorientierung*; tr. it. *Filosofia*, Libro I: *Orientazione filosofica nel mondo*, Utet, Torino 1978, pp. 375-376.

⁹ Id., *La fede filosofica*, cit., p. 169.

¹⁰ Id., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 27.

¹¹ Tommaso d'Aquino, *Summa contra Gentiles* (1269-1273); tr. it. *Somma contro i Gentili*, Marietti, Torino 1967, "Proemio", capitolo VII. Recita il testo latino di Tommaso: "*Quamvis autem prædicta veritas fidei christianæ humanæ rationis excedat, hæc tamen quæ ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt*".

¹² K. Jaspers, *La fede filosofica*, cit., p. 109.

¹³ Ivi, p. 183.

La legge del giorno e la passione per la notte

Il giorno è legato alla notte, perché sussiste alla sola condizione di *nauffragare e alla fine perdersi nel vero senso della parola*. Esso è regolato dall'idea di una costruzione positiva da attuare nel divenire storico, in cui ciò che sussiste è voluto nella consapevolezza della sua relativa durata. Ma la notte ammonisce: tutto ciò che diviene deve andare in rovina. [...] Infatti, se è vero che di per sé il giorno non vuole il naufragio, è altrettanto vero che può realizzarsi solo se accoglie ciò che prima non aveva voluto, e che ora comprende come sua intrinseca necessità.

K. JASPERS, *Filosofia* (1932-1955), Libro III: *Metafisica*, p. 1049.

Alla volontà che cerca la verità nel tempo si pone come tragica alternativa quella che Jaspers così enuncia:

La volontà di verità, attraverso la coscienza tragica, è posta di fronte a un'alternativa: o vivere ed errare, o afferrare la verità e in ciò morire (*entweder leben und irren oder Wahrheit ergreifen und daran sterben*).¹

La tragicità risiede nel fatto che la volontà di verità o vive (*leben*) agganciata alla razionalità che assolutizza la verità parziale che si è manifestata nel tempo, e in questo modo conserva presso di sé la falsità (*irren*) connessa alla parzialità

del vero, oppure abbandona la razionalità che assolutizza la parte, e si desitua nella direzione dell'ulteriorità problematicamente indicata dalla cifra. In questo caso la volontà di verità muore come razionalità per realizzarsi come esecuzione di un progetto fideistico, a favore del quale la ragione che si afferma nel tempo non dice nulla. L'alternativa è radicalizzata da Jaspers nell'antinomia del giorno e della notte (*die Antinomie von Tag und Nacht*):

La legge del giorno mette ordine nel nostro esserci, esige chiarezza, consequenzialità e fedeltà, lega alla ragione e all'idea, all'Uno e a noi stessi. Essa vuole la realizzazione nel mondo, la costruzione nel tempo, il compimento dell'esserci lungo una via che va all'infinito. Ma ai confini del giorno ci parla qualcos'altro. Il non avergli dato ascolto non ci lascia quieti.

La passione per la notte sconvolge ogni ordine. Precipita nell'abisso senza tempo del nulla che tutto trascina nel suo vortice. Ogni costruzione che si manifesta storicamente nel tempo appare al suo sguardo come vana illusione. Siccome la chiarezza non le consente di penetrare nulla di essenziale, essa la trascura per rivolgersi a tutto ciò che non è chiaro, perché è l'oscurità atemporale di ciò che è autentico. Per una necessità che non si lascia comprendere, né giustificare, diventa incredula e infedele nei riguardi del giorno. Per essa non esistono né compiti, né fini, perché essa è quella forza che, con impeto, precipita nel mondo, per compiersi nell'abisso dell'annientamento del mondo.²

Nell'antinomia sta la filosofia come quell'essere frammezzo (*Zwischensein*) che chiede mediazione (*Mitteilung*) tra il giorno e la notte, tra la chiarezza della presenza e l'oscurità dell'assenza che adombra i profili della presenza. La tentazione costante è quella di concludersi nella presenza, di fare dei suoi limiti l'orizzonte della totalità, di ordinare la totalità così raggiunta con la ragione, e di situarvisi definitivamente ponendovi la propria dimora, anziché desituarsi nella direzione indicata da quelle cifre che non hanno a proprio conforto alcuna buona ragione. Infatti, scrive Jaspers:

La passione per la notte rimane per sua natura essenzialmente *oscura* [...]. Ogni tentativo di descrivere in termini più concreti la passione per la notte fallisce, perché ogni espressione precisa e determinata entra nella luce del giorno e quindi appartiene al giorno e soggiace alla sua legge. Nel campo della riflessione il primato spetta al giorno. Chiarire l'oscurità, che ha in sé la propria origine, significa eliminarla. Pertanto ogni concreta manifestazione della passione per la notte, quando è descritta, diventa artificiosa e banale e, nell'ambito di una possibile

giustificazione, viene smentita e distrutta. Il giorno, infatti, non può riconoscere il mondo della notte, non può volerlo e neppure ammetterlo come possibile. Il mondo della notte è così lontano dalla possibilità di essere evidenziato in modo rigoroso, che il giorno può arrivare al punto di dichiarare nullo, insignificante e non vero ciò che per la notte è sostanza trascendente.³

A questo punto non c'è che la parola poetica, che non si muove tra concetti, ma tra luci e penombre, tra chiarori e adombramenti. Il suo dire non definisce, ma richiama, evoca, conduce nella drammaticità del presente le alternative tragiche che la ragione ama dissolvere, allontanando il più possibile gli estremi che prepotentemente si richiamano. Richiamare gli estremi è comporre la tragedia che non consente alla vita di vivere nella verità, ma richiede per la verità il sacrificio della vita. "Nasce da qui," scrive Jaspers, "l'eterna domanda: è inevitabile che la verità procuri all'uomo la morte? La verità è forse la morte?"⁴ In questo senso, prosegue Jaspers, sembra parlare la coscienza tragica di Edipo e di Amleto:

Edipo è l'uomo che vuole sapere. Egli è superiore a tutti, con la ragione risolve gli enigmi e vince la Sfinge. Per questo diventa signore di Tebe. È quindi l'uomo che non accetta alcun inganno, che porta alla luce gli atti orribili da lui commessi senza saperlo. In questo modo Edipo determina la propria rovina. Egli conosce benissimo la salvezza e la maledizione connesse alla sua ricerca, ma accetta l'una e l'altra perché vuole la verità. [...] Il vate Tiresia non può fare a meno di concludere: "Oh tu infelice per la tua coscienza e la tua sorte".⁵

Amleto nel suo dramma incarna la condizione stessa dell'uomo nella tragicità della domanda: "È possibile scoprire la verità? È possibile vivere nella verità?". [...] La tragedia di Amleto è il brivido del sapere ai confini dell'umano, dove non c'è alcun avvertimento, alcuna indicazione preferenziale, ma solo il sapere intorno all'essere che si manifesta attraverso il non sapere peculiare a quell'anelito di verità in cui l'esserci naufraga: "Il resto è silenzio".⁶

Gli esempi di Edipo e di Amleto esprimono lo scacco a cui va incontro chi tenta di raggiungere la verità totale nel tempo. Il tentativo è eroico, l'esito è tragico. Ma proprio dall'esperienza del tragico nasce l'indicazione decisiva: forse la liberazione e la salvezza risiedono nel sacrificare la verità nel tempo in vista della sua manifestazione oltre il tempo, forse la verità riluce nel naufragio della ragione, nell'infedeltà alla legge del giorno. Forse. Perché il sacrificio della chiarezza razionale, espressa

dalla legge del giorno, in vista del suo oltrepassamento indicato dal rinvio della cifra, può essere salvezza come può essere perdita estrema.

La cifra, infatti, è problematica, la fede che richiede è rischio, la passione per la notte non fa vedere la positività dell'esito, l'oscurità che l'avvolge fa sì che la liberazione dalle contraddizioni del giorno sia solo sperata, non garantita. D'altra parte concludere il proprio itinerare là dove ogni significato vien meno, dove cessa il nostro sapere, pur di garantire la vita nell'ambito circoscritto e concluso del saputo, "potrebbe sembrare una sfida alla vita".⁷ Così almeno suonerebbe alla passione per la notte "quel voler vivere a qualunque costo, nel posto che è stato assegnato, così, semplicemente, senza porre problemi e senza fare domande [...] trattenuti solo dalla paura della morte".⁸ E questo perché, scrive Jaspers:

La coscienza tragica si avvolge in una serie di contraddizioni senza risolverle, certo, ma senza nemmeno sancirne l'insolubilità. [...] Il tragico infatti nasce dalla non-unità, le cui conseguenze appaiono in ciò che si manifesta. Questa non è una deduzione, ma solo un chiarimento intorno a ciò che si manifesta. Nel suo non lasciarsi ridurre a unità si radica la rovina di ogni singola realtà che si manifesta. Dal momento che l'Uno naufraga nell'esserci temporale, esso si presenta nelle vesti del tragico. Ciò significa che il tragico non è la realtà assoluta, ma una realtà contingente. Il tragico non abita la trascendenza, il fondo dell'essere, ma solo ciò che appare nel tempo.⁹

Questa conclusione è di fondamentale importanza, perché dice che la dimensione del tragico non appartiene alla verità in quanto tale, ma alla sua manifestazione temporale, alle esigenze della notte che intervengono nell'ordine del giorno, alla presenza quando i suoi sensi e i suoi significati richiamano l'assenza. Ne segue che il naufragio della razionalità della legge che regola il giorno, il suo essere sacrificata e perduta per il richiamo della notte è un sacrificio e una perdita che si realizzano solo nel tempo (*im Sein der Zeit begründete Scheitern*),¹⁰ e quindi solo provvisori. Questa provvisorietà è ciò che giustifica il progetto, altrimenti contraddittorio, secondo il quale la verità sarebbe salvata solo perdendola (*Hier würde ein Sichbewahren gerade ein Sichverlieren sein*).¹¹ Tale progetto si sottrae alla contraddizione solo in quanto la rinuncia alla verità sia intesa come provvisoria, e

cioè come mezzo per la realizzazione totale della verità. In questo senso, scrive Jaspers:

La ragione nella sua totalità sta di fronte alla passione per la notte. Questa appare come un che di inevitabile, di necessario, come un prezzo che bisogna pagare e che ha come conseguenza un autoannientamento provvisorio che, sebbene sia male, è però in grado di annientare il Male. La vita ragionevole del giorno è fondata su questa notte, senza la quale il giorno stesso non sarebbe.¹²

Nella terra destinata a ospitare il tramonto di quel sole che, sorto nell'aurora del mattino, ha signoreggiato il giorno, la filosofia di Jaspers si pone come richiamo della notte, ovvero di quella trascendenza, di quell'assenza dell'essere, a cui l'Occidente è rimasto infedele per tutto il suo giorno. Infatti, scrive Jaspers:

La notte alla quale mi affidai a occhi aperti non è il nulla, non è il male puro e semplice. Al di là del bene e del male, che hanno valore finché c'è una scelta da fare, la notte è male solo per il giorno, che però avverte di non essere il tutto. Quando, affidandomi al giorno, mi sottraggo alla notte, non ho la consapevolezza assoluta di una verità senza colpa, ma so che mi sono sottratto a una esigenza che lanciava appelli. Non si diede ascolto a una trascendenza quando fu avvertito il giorno e la fedeltà al giorno.¹³

¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 315.

² Id., *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 1041.

³ Ivi, p. 1043.

⁴ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 943.

⁵ Ivi, pp. 934-936.

⁶ Ivi, p. 943.

⁷ Ivi, p. 946.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ivi, p. 160.

¹⁰ Ivi, p. 321.

¹¹ Ivi, p. 377.

¹² Ivi, p. 534.

¹³ K. Jaspers, *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, cit., p. 1045.

Parte quindicesima

HEIDEGGER E LA RICERCA DEL LINGUAGGIO

Riflettere sul linguaggio esige che noi ci inoltriamo entro il parlare del linguaggio per prender dimora presso il linguaggio: nel *suo* parlare, cioè, e non nel nostro. Soltanto così possiamo raggiungere quel dominio entro cui può riuscire, come può anche non riuscire, che il linguaggio ci riveli la sua essenza. È al linguaggio che va lasciata la parola. Non vorremmo né fondare il linguaggio in qualcosa di estrinseco e altro rispetto a esso, né vorremmo spiegare per mezzo del linguaggio altro che il linguaggio stesso.

M. HEIDEGGER, *Il linguaggio*
(1950), p. 28.

87.

Il linguaggio manca

Dove il linguaggio, come linguaggio, si fa parola? Pare strano, ma là dove noi non troviamo la parola giusta per qualche cosa che ci tocca, ci trascina, ci tormenta e ci entusiasma. Quello che intendiamo lo lasciamo allora nell'inespresso e, senza che ce ne rendiamo pienamente conto, viviamo attimi in cui il linguaggio, proprio il linguaggio, ci sfiora da lontano e fuggevolmente con la sua essenza. Ma, quando si tratta di portare alla parola qualcosa di cui mai ancora si è parlato, tutto sta nel vedere se il linguaggio farà dono della parola adatta o se, invece, la negherà.

M. HEIDEGGER, *L'essenza del linguaggio* (1957-1958), p. 129.

Per Heidegger il nostro è “il tempo della notte del mondo, il tempo della povertà che diviene sempre più povero”.¹ In questa condizione di povertà estrema (*dürftige Zeit*), dove anche il senso della povertà è andato perduto, il compito che attende il pensatore è un compito poetico. Qui il termine *poíesis* non ha quel senso genericamente estetico che di solito accompagna la parola nell’accezione corrente, ma ha il senso originario del pro-durre (*hervor-bringen*) che, dispiegando, porta in luce (*bringt vor*) qualcosa dal nascondimento. Qui

Heidegger ricorda che:

In un passo del *Simposio* (205, b) Platone ci dice in che cosa consiste questo atto che è il “condur fuori (*hervor-bringen*)”: “*he gár toi ek tou mè óntos eis tò òn íonti hotoioûn aítía pásá esti poíesis*”. Tutto ciò che fa passare una qualsiasi cosa dalla non presenza alla presenza è *poíesis*, è pro-duzione.²

Fare *poesia* è dunque far opera di verità (*a-létheia*), è svelare, è portare qualcosa alla luce. Anche nel tempo della povertà il compito del pensatore non muta, solo si fa più difficoltoso, perché l’epoca non conosce altra *poíesis*, altra produzione che non sia la “produzione” della tecnica che, senza sosta, depone i suoi “prodotti” sulla terra, fino a ricoprirla completamente. La terra si trattiene nella sua solitudine e l’uomo, lontano da essa, nell’alienazione dei suoi prodotti. Il tempo della povertà non ode il richiamo della terra e non dispone di un linguaggio per cor-rispondervi. Il silenzio che così domina è il tacere di chi non trova più la parola, e neppure la cerca, perché più non avverte il senso di quel richiamo. Ciò è dovuto al fatto, scrive Heidegger, che:

Lungo è il tempo di povertà della notte del mondo. Questa deve lentamente procedere verso il suo mezzo. Nel mezzo di questa notte, la povertà del tempo giunge al suo apice. Allora il tempo misero non si rende neppure più conto della propria indigenza. Questa incapacità, per cui la stessa indigenza della povertà è dimenticata, è la vera e propria povertà del tempo.³

Per uscire dalla povertà è necessario un nuovo annuncio, in grado di ricomporre quel rapporto originario tra l’uomo e l’essere che la metafisica bimillenaria ha spezzato. Ma per l’annuncio è necessario un linguaggio che non sia il linguaggio metafisico dell’ente, perché il rapporto da recuperare è con l’essere che è stato obliato dalla metafisica. Alla dimenticanza dell’essere (*Seinsvergessenheit*) è intimamente connessa la deficienza del linguaggio, a cui mancano le parole per esprimere ciò che ancora non è stato pensato. Per questo *Essere e tempo*⁴ non ebbe seguito, perché il linguaggio della metafisica non si prestava a esprimere il nuovo punto di vista che proprio dalla metafisica voleva uscire.

L’impossibilità di ricorrere al linguaggio tradizionale della filosofia occidentale fa venire in primo piano la questione del linguaggio. “La mancanza della parola adatta”⁵ rende presente

che il linguaggio non si riduce a semplice strumento, indifferentemente impiegabile per l'espressione, ma è ciò che, se non dice, non consente al pensiero di pensare la cosa che, proprio per carenza linguistica, non ha nome.

La deficienza di vocabolario non è semplice povertà linguistica, ma è essa stessa evento dell'essere, l'evento della sua dimenticanza. Il rapporto con il linguaggio diventa così un rapporto privilegiato, dove l'essere viene in luce come fatto linguistico, in quanto eventua dei vocabolari, esprime delle culture, istituisce dei linguaggi. Il tempo della povertà, determinato dalla dimenticanza dell'essere, è dunque anche il tempo della mancanza del linguaggio.

In questa prospettiva il linguaggio non è qualcosa che è in potere dell'uomo, al contrario è l'uomo che è in potere del linguaggio, in quanto può pensare solo ciò che nell'ambito di un certo linguaggio rientra. Aperto all'essere, l'uomo, a differenza degli animali, parla. Il suo dire è un corrispondere a ciò che dell'essere nel linguaggio si annuncia. Al sottrarsi dell'essere corrisponde quindi il tacere del linguaggio, il suo costituirsi come semplice denominazione degli enti, che più non rinviano all'essere che li eventua. Tale è il linguaggio metafisico che, articolando la proposizione in soggetto e predicato, testimonia l'oblio dell'essere, la sua dimenticanza.

L'essere non è mai "questo" o "quello" nel senso in cui la metafisica connette un predicato a un soggetto. L'espressione "è", attribuita all'essere, ha sempre e solo un significato transitivo. Si può dire che l'essere è questo o quello nel senso che *fa essere* questa o quella cosa, nel senso che la *eventua*. L'impossibilità di definire l'essere con la logica della metafisica testimonia un'impossibilità linguistica intimamente connessa all'incapacità della metafisica di parlare senza ridurre ciò di cui parla a ente.

Il nuovo linguaggio che si rende necessario per uscire dalla metafisica non si lascia costruire in base a un nuovo pensiero che dovrebbe condurre all'oltrepassamento. La massima retorica: *rem tene verba sequuntur* non vale, perché non si tiene la *cosa* se non nella *parola*. La mancanza della parola adatta non è una deficienza del vocabolario, di un singolo o di una cultura, ma è il limite dell'apertura storica dell'essere, dove ognuno di noi si trova, e che nessuno può superare con

una semplice escogitazione linguistica. A questa situazione, scrive Heidegger, allude quel verso della poesia di Stefan George: "Nessuna cosa è dove la parola manca".⁶

Ciò significa che l'ambito entro cui le cose vengono all'essere non dipende da un particolare modo di vedere le cose, da una visione del mondo (*Weltanschauung*) entro cui ha luogo l'esperienza del mondo, peraltro già costituito indipendentemente da essa, perché questo modo di pensare implicherebbe di nuovo la distinzione metafisica tra un "soggetto" e un "oggetto". L'ambito entro cui le cose vengono all'essere è un certo linguaggio che precede e condiziona ogni possibile visione del mondo. Il linguaggio infatti presenta la cosa inserendola in un mondo, in un ordine, in una struttura linguistica da cui ogni senso e ogni significato dipende.

Come l'essere, anche il linguaggio *non* è. Non è un ente, ma ciò grazie a cui ciascun ente è tale. Per il principio di ragion sufficiente una simile affermazione suona paradossale, perché è impossibile che la parola, *non essendo*, possa dare l'essere alla cosa. La paradossalità si risolve osservando che il principio di ragion sufficiente, come principio della metafisica, tratta la parola come una cosa, e così perde ciò per cui essa parla. La parola parla non quando è "oggettivata", ma quando, liberata da ogni spessore ontico, porta, inoggettivabile, la cosa alla presenza. Per questo non si può parlare del linguaggio. Infatti, osserva Heidegger:

Un parlare sul linguaggio comporta inevitabilmente l'abbassamento del linguaggio stesso a oggetto. [...] Il parlare è allora possibile solo nell'ascolto del linguaggio.⁷

Ma nella lingua della metafisica occidentale, il linguaggio s'è trattenuto in se stesso, s'è rifiutato. Anzi, scrive Heidegger:

Più di un fatto porta a pensare che è proprio l'essenza del linguaggio che ricusa di farsi parola, di dirsi cioè in quella lingua nella quale noi facciamo asserzioni sul linguaggio. Se sempre il linguaggio ricusa in questo senso la sua essenza, allora questo rifiuto fa parte dell'essenza del linguaggio. Il linguaggio non solo si trattiene così in se stesso nel nostro corrente parlarlo, ma, trattenendosi esso in sé con la sua origine, nega la sua essenza a quel pensiero presentativo nel quale comunemente ci muoviamo.⁸

Ciò induce a cercare nel *detto* il *non detto*, nell'esplicitazione totale compiuta dalla metafisica, che ora non ha più niente da

dire,⁹ quanto è rimasto implicito e così trattenuto. Il compito ermeneutico che Heidegger propone al pensiero, che ormai non ha più futuro nell'ambito metafisico, è quello di pensare il non-pensato, che racchiude il senso di ciò che è pensato. Il compito non può essere eseguito nella forma dell'enunciazione-esplicitazione propria della metafisica, perché in questa forma si lascia pensare solo l'ente, non l'essere che si rifiuta a ogni esplicitazione e a ogni enunciazione, perché non è mai *ciò che* si pensa, ma sempre *ciò in cui* si pensa.

Al linguaggio metafisico, che *dice* come le cose sono, occorre sostituire un linguaggio che non dice, ma *rinvia* dal detto a ciò che non è detto e che dal detto è richiamato. Il rinvio non risale alla causa, ma colloca nel luogo (*Ort*) da cui ogni dire (*Er-ört-erung*) si invia. *Erörterung*, alla lettera, significa "discussione", ma nell'uso heideggeriano significa, coerentemente con l'etimo, "collocazione" (*erörten*, mettere in un luogo, in un *Ort*, collocare). Comprendere un'espressione linguistica non significa allora capire ciò che dice, ma collocare ciò che dice in ciò che non dice, eppure richiama.

Per questo è necessario seguire una via, ma siccome il luogo in cui si deve arrivare non è detto, non si può intendere la via come un semplice mezzo per giungere a una meta che lascia la via alle spalle. Questo è il met-odo (*metá-odós*) della metafisica, a cui non interessa la via (*odós*), ma il risultato. Ciò che non è detto può capitare di trovarlo per via, trattenendosi nella via. Non a caso, ricorda Heidegger:

L'esatto significato di esperienza, di *erfahren* è: *eundo assequi*, camminando raggiungere qualcosa per via, raggiungere qualcosa camminando lungo la via.¹⁰

Chi misura ciò che incontra con criteri rigorosamente stabiliti in precedenza non incontra mai qualcosa di nuovo, perché si limita a sistemare e risistemare continuamente il campo secondo i criteri della ragione calcolante, che non sa ascoltare perché è impegnata a ordinare, a pre-stabilire tutti i sensi e tutti i significati possibili.¹¹

Se l'essere è appello, rispondere all'appello non significa chiarire la parola secondo certi criteri accettati in un certo ambito storico, ma significa rinunciare a priori a una tavola di criteri anticipatamente stabilita, per mettersi a disposizione della parola, ascoltarla per ciò che ancora essa ha da dire, per

il non detto che la regge e che la rende udibile. In questo senso, scrive Heidegger:

Il linguaggio parla. Ma come parla? Dove ci è dato cogliere tale suo parlare? Innanzitutto in una parola già detta. In questa infatti il parlare si è già realizzato. Ma il parlare non finisce in ciò che è stato detto. In ciò che è stato detto il parlare resta custodito. In ciò che è stato detto il parlare riunisce il modo del suo perdurare e ciò che grazie a esso perdura – il suo perdurare, la sua “essenza”. Ma perlopiù e troppo spesso ciò che è stato detto noi lo incontriamo solo come il passato di un parlare.¹²

Di qui l’etimologismo heideggeriano, spesso considerato impropriamente come un aspetto periferico ed eccentrico della sua opera. Esso rappresenta il recupero della parola parlante, recupero quanto mai necessario in un tempo la cui povertà ha svuotato ogni parola del suo senso, sì da ridurla a semplice oggetto di discorso. Come nella storia il passato vive nel presente, così la parola fa vivere, nella sua enunciazione, la propria storia. La storia è così storia di parole, e le parole sono altrettante aperture all’essere che rinviano al modo con cui, di volta in volta, l’essere si è dischiuso e inviato come dono-destino, come *Geschick*, da cui prende avvio ogni storia (*Geschichte*).

A questo punto il problema del linguaggio diventa l’unico vero problema della filosofia, non perché, come strumento degli strumenti, meriti di essere particolarmente perfezionato, come presumono le moderne filosofie del linguaggio, ma perché è il luogo (*Ort*) dell’accadere della storia dell’essere. Questo, ovviamente, alla sola condizione che ogni discorso *sul* linguaggio sia innanzitutto un discorso *dal* linguaggio, un discorso cioè che non dica, ma ascolti ciò che dice il linguaggio. Un discorso che non *concluda*, come pretendono di fare oggi tutti i discorsi, da quelli scientifici a quelli comuni, ma *dischiuda* la via che conduce all’ascolto del linguaggio. Anche nel tempo della povertà estrema la parola non manca, manca solo il luogo dove è possibile l’ascolto. Per questo bisogna mettersi in cammino, e soprattutto mantenersi in cammino, “in cammino verso il linguaggio (*Unterwegs zur Sprache*)”.¹³

¹ M. Heidegger, *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 247.

² Id., *Die Frage nach der Technik* (1953); tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 9.

³ Id., *Perché i poeti?*, cit., pp. 248-249.

⁴ Id., *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978.

⁵ Id., *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 129.

⁶ Ivi, pp. 129 sgg. La poesia di S. George, a cui Heidegger fa riferimento, ha per titolo *Das Wort* (1919), in *Das neue Reich*, München 1929.

⁷ M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954); tr. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 121.

⁸ Id., *L'essenza del linguaggio*, cit., p. 147.

⁹ Cfr. il capitolo 78: "Il senso del tramonto".

¹⁰ M. Heidegger, *L'essenza del linguaggio*, cit., p. 135.

¹¹ Cfr. Parte VIII: "La matematicità del pensiero moderno e la fondazione dell'umanesimo", e Parte IX: "L'anticipazione della ragione e l'assicurazione dell'ente".

¹² M. Heidegger, *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 30-31.

¹³ Id., *Der Weg zur Sprache* (1959); tr. it. *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 189-212.

Sui sentieri dell'arte alla ricerca del linguaggio

L'essenza dell'arte, in cui risiedono contemporaneamente opera d'arte e artista, è il porsi in opera della verità. Dall'essenza poetica dell'arte deriva lo spalancarsi, nel mezzo dell'ente, di un luogo aperto, nella cui apertura ogni cosa è diversa dall'abituale. [...] Il linguaggio, che non è soltanto l'espressione orale e scritta di ciò che deve essere comunicato, è, per prima cosa, ciò che porta nell'Aperto l'ente in quanto tale.

M. HEIDEGGER, *L'origine dell'opera d'arte* (1935-1936), pp. 56-57.

I sentieri dell'arte dischiudono un senso del linguaggio che non è *strumentale* ma *svelativo*. L'arte, infatti, non usa le cose se non per esporle nella loro verità. In questo senso *l'opera d'arte è opera di verità*. Ciò che essa dischiudendo espone (*Auf-stellung*) è un mondo (*Welt*), che però non è chiuso in se stesso, ma dischiuso a quella terra (*Erde*) che lo produce (*Herstellung*). A essa il mondo dischiuso rinvia senza poterla includere, per cui la terra si rivela nel mondo dischiuso dell'arte come ciò che si sottrae all'apertura che fonda. Scrive infatti Heidegger che:

La Terra è l'autochiudentesi (*das Sichverschliessende*) per essenza. Porre qui la Terra significa portarla nell'apertura come ciò che da sé si chiude.¹

La terra, come marmo di un tempio, come colore di un quadro, dischiude un ordine di vita e di morte che esprime il senso di una determinata umanità storica. Ma il marmo, il colore, in una parola, la terra, nell'esporre questo mondo, non si fa osservare, non richiama l'attenzione su di sé, bensì sul mondo che essa, esponendo, dischiude. Nell'esporre il mondo, la terra si sottrae, si custodisce in sé come l'essere che, nell'esporre l'ente, si sottrae e, trattenendosi, si custodisce. In questo senso l'opera d'arte è opera di verità (*a-létheia*), perché è esposizione che rinvia a un nascosto (*léthe*) che si trattiene, proprio per consentire all'esposto di esporsi, di apparire.

Tra mondo e terra si stabilisce un conflitto (*Streit*) che è la stessa messa in opera della verità. Il conflitto non è da intendersi nel senso che uno dei due termini tende a eliminare l'altro, ma nel senso che ognuno dei due richiama l'altro come proprio opposto e, a un tempo, come proprio fondamento. Il mondo dell'opera, infatti, è nulla senza il fondamento della terra o della materia di cui l'opera è fatta, così come la materia viene in luce, sia pure sottraendosi, solo nel mondo dei significati che l'opera istituisce. Per questo Heidegger dice:

Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta. Sarebbe però una banale falsificazione della natura di questa lotta se la si intendesse come contesa e rissa, attribuendo a essa solo i caratteri del perturbamento e della distruzione. [...] La Terra non può fare a meno dell'apertura del Mondo se deve essa stessa, in quanto Terra, apparire nel libero slancio del suo autoschiudersi. Il Mondo, a sua volta, non può distaccarsi dalla Terra se deve, come regione e percorso di ogni destino essenziale, fondarsi su qualcosa di sicuro. [...] Ma la relazione tra Mondo e Terra non si esaurisce affatto nella vuota unità di elementi indifferenti che si contrappongono. Riposando sulla Terra, il Mondo aspira a dominarla. In quanto autoapertosi, esso non sopporta nulla di chiuso. Invece la Terra, in quanto coprente e custodente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il Mondo.²

Ora, questa natura conflittuale, questo implicarsi di una apertura e di una chiusura, che si manifesta come tale nel fondare l'apertura, costituisce proprio l'essenza della verità, come fondo di ogni schiudersi, come aprirsi di un mondo. Sui sentieri dell'arte, il linguaggio si lascia pensare come fondo che dischiude ogni lingua e che, in ogni lingua dischiusa, si rifiuta trattenendosi in sé, per cui dall'aperto bisogna risalire al custodito, dal detto al non detto. Il non detto è la terra da

cui nasce ogni modo di dire che dischiude quel mondo e quel popolo che, dicendo, rivela il mondo a cui appartiene. E questo perché, scrive Heidegger:

Ogni lingua è lo storicizzarsi di quel dire in cui per un popolo si apre storicamente il suo Mondo e per cui la Terra è custodita nella sua chiusura.³

Il conflitto tra mondo e terra consente di cogliere la differenza che esiste tra il *prodotto* e l'*opera d'arte*. Il prodotto si inserisce in un mondo già aperto, il suo significato è ottenuto sulla base dei rimandi che rinviano ad altre cose già disposte nell'apertura del mondo dischiuso; l'opera d'arte, invece, non essendo come il prodotto il risultato del conflitto, ma il conflitto stesso (*Bestreitung*) nel suo prodursi, non si colloca in una apertura già raggiunta e pacificata, ma la istituisce dischiudendo un mondo nuovo di significati, che emergono da un fondo che non si lascia mettere del tutto in luce, e che quindi è il fondamento di quel nuovo mondo di cui l'opera d'arte è il primo ente.

Essa, nel dischiudersi, porta con sé il senso indistinto della propria terra, a differenza del prodotto che della propria terra non sa nulla, perché è senza terra, è mero oggetto seriale che non ha in sé il senso del suo esser messo in opera, ma, al di là di sé, nello scopo per cui è stato fabbricato, nell'impiego per cui è stato previsto. Il prodotto utilizza la terra ridotta al complesso delle materie prime da sfruttare, l'opera d'arte, invece, opera con la terra per dischiudere un mondo che non rinvia fuori di sé, perché rimane in quella materia, la terra, in cui è fatto, e da cui un'apertura si dischiude. Infatti, scrive Heidegger:

L'esser-prodotto del mezzo e l'esser-fatta dell'opera hanno in comune il fatto di costituire una produzione (*Hervorgebrachtsein*). Ma l'esser-fatta dell'opera ha, rispetto a ogni altra produzione, la sua peculiarità nell'esser-fatta-dentro ciò che è fatto.⁴

Ciò significa che il prodotto testimonia l'uso della terra, mentre l'opera d'arte testimonia ciò che la terra è nel mondo che dischiude e nel fondo in cui si trattiene. Anche la parola può subire la sorte del prodotto o dell'opera d'arte, a seconda che il suo significato sia nel *rimando ad altri significati*, disposti in un mondo già aperto che più non porta con sé le tracce del conflitto, o sia piuttosto nel *rinvio a quel fondo*

abissale che dischiude mondi e aperture, di cui le parole sono richiamo e testimonianza. Infatti, scrive Heidegger:

Solitamente il linguaggio è inteso come una specie di comunicazione. Serve alla conversazione e all'accordo, cioè, in genere, alla comprensione interumana. Ma il linguaggio non è soltanto e in primo luogo l'espressione orale e scritta di ciò che deve essere comunicato. Esso non si limita a trasmettere in parole o frasi ciò che è già rivelato o nascosto, ma, per prima cosa, porta nell'aperto l'ente in quanto ente. Là dove non ha luogo linguaggio di sorta, come nell'essere della pietra, della pianta e dell'animale, non ha neppure luogo alcuna apertura dell'ente e quindi nessuna apertura del non essente e del vuoto. Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere al linguaggio e allo svelamento.⁵

In quanto dischiude nuovi sensi e nuovi mondi, l'opera d'arte sospende il nostro modo abituale di vivere e di pensare, e in ciò è la sua forza e la sua autenticità. Il nuovo dischiuso non è l'*originale* ma l'*originario*, non suscita meraviglia ma pensiero, fa pensare ciò che finora era stato impensato, perché trattenuto nel fondo nascosto dell'essere. Per comprendere l'opera d'arte, allora, non è sufficiente ricorrere a criteri o a metodologie critiche, ma è necessario permanere nell'apertura aperta dall'opera, e appartenere al mondo che essa ha istituito. Infatti ciò che opera l'opera, non è un semplice mutamento delle relazioni che solitamente intercorrono tra gli enti, ciò che essa mette in gioco non è un rapporto interno al mondo, ma il mondo nella sua totalità.

Heidegger chiama *urto* (*Stoss*) la messa in crisi e la distruzione dei rapporti che prima erano consueti e familiari e poi, con l'intervento dell'opera, diventano stra-ordinari (*ungeheuer*) e non più sicuri. L'urto è prodotto dal fatto che l'opera rinvia all'essere che l'ha messa in opera, e, così rinviando, si sottrae al rinvio abituale che accompagna la considerazione di ogni ente nella sua relazione con gli altri enti.

L'urto interrompe l'abituale essere tra gli enti, in cerca di sensi e di significati che si lasciano raccogliere nell'impiego e nell'utilizzazione scientifica e tecnica degli enti; distoglie dall'errore a cui questo errare inevitabilmente conduce, per porre fuori strada, su sentieri desueti e disertati dalla ragione scientifica, che conosce solo le strade maestre da essa dischiuse.

Le strade (*odós*) della scienza, perseguite con metodo (*metá-odós*), conducono a un progresso che è sconosciuto all'opera d'arte, la quale, come apertura di un mondo, è sempre all'inizio (*am Anfang*). L'inizio non ha un seguito, quindi è anche conclusione. L'opera d'arte dischiude un mondo che ospita, come primo e unico ente, quell'opera d'arte che l'ha dischiuso.

Concludendosi nel suo inizio, l'opera d'arte custodisce, fa la guardia (*Bewahrung*) a quel fondo che l'ha istituita e l'ha fondata, non come la ragione fonda (*gründet*) le sue opere, ma come, nel fondo, affondano (*stiften*) le opere che dalla terra traggono in dono (*Stiftung*) vita e alimento.

Affondando nella terra e dalla terra emergendo, l'opera espone la terra senza dissolverla nel dispiegamento. L'opera eventua l'essere; nell'opera l'essere lascia traccia di sé. La successione discontinua delle opere, che hanno in comune il loro radicarsi nell'essere, è la storia (*Geschichte*) del destino (*Geschick*) dell'essere, che nulla ha da spartire con la storia (*Historie*) delle opere della ragione. Queste, infatti, connettendosi tra loro nella dimenticanza della terra, stabiliscono nella loro successione la consequenzialità di un mondo, la sua coerenza e la sua logica, ma non l'apertura di nuovi mondi e l'esposizione di nuovi sensi e significati. In questo senso l'opera d'arte è opera di svelamento (*a-létheia*) e quindi di verità, a differenza della scienza, perché, scrive Heidegger:

La scienza, attraverso la comprensione e la giustificazione di ciò che nel suo dominio si manifesta come esatto in linea di possibilità e di necessità, non è affatto uno storicizzarsi originario della verità, ma semplicemente l'elaborazione di un dominio di verità nel già aperto.⁶

In quanto l'opera d'arte dischiude un'apertura, l'opera d'arte deve essere creata, inventata (*gedichtet*), in questo senso è poesia (*Dichtung*). Ciò non significa che le varie forme dell'arte debbano sottostare alla forma della poesia nel suo senso ristretto (*Poesie*), ma che arte e poesia sono tali solo se "poietiche", solo se pro-ducono (*poiéo*), se conducono davanti, se creano e inventano (*dichten*) nuovi mondi, che affondano nell'unica terra di cui sono eventi, doni.

Il primo dono della terra, la prima forma poetica che ha dischiuso mondi, è il linguaggio, perché, scrive Heidegger: "Il linguaggio è poesia nel suo senso più essenziale".⁷ Questa

essenza non appartiene al linguaggio quotidiano, che nomina gli enti in funzione dell'uso e quindi li manifesta in un'apertura già dischiusa (l'apertura dell'utilità), ma al linguaggio poetico che non manifesta nell'aperto, ma apre l'apertura.

L'apertura dischiusa dal linguaggio poetico non è arbitraria perché, in quanto fondazione (*Stiftung*), è anche riconoscimento di un fondo che sta alla base della fondazione stessa. La parola allora non fonda arbitrariamente, ma risponde a quel fondo da cui nasce. Quando nomina gli dèi risponde al loro appello, perché scrive Heidegger:

Gli dèi possono venire alla parola solo se essi stessi ci chiamano e ci reclamano. La parola che nomina gli dèi è sempre una risposta a questo richiamo. Questa risposta ha origine di volta in volta dalla responsabilità di un destino.⁸

L'appello agli dèi è l'appello dell'essere che trascende l'uomo e le sue opere. Rispondendo all'appello, dice Heidegger: "l'uomo testimonia la sua appartenenza alla terra",⁹ di cui nomina gli eventi, le aperture "poetiche", i mondi che la terra dischiude per concedere ospitalità all'uomo.

All'uomo resta la "responsabilità" di non chiudersi nel suo mondo, ma di aprirsi dal mondo alla terra. Ciò è possibile solo se l'uomo non si limita a usare il linguaggio, ma ne fa oggetto di pensiero. Il linguaggio, infatti, scrive Heidegger: "attesta di ogni mondo la creazione e il sorgere, così come la distruzione e il tramonto".¹⁰

¹ M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936); tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 32.

² Ivi, p. 34.

³ Ivi, p. 57.

⁴ Ivi, p. 49.

⁵ Ivi, p. 57.

⁶ Ivi, p. 46.

⁷ Ivi, p. 58.

⁸ M. Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1944); tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988, pp. 48-49.

⁹ Ivi, p. 44.

¹⁰ *Ibidem*.

Pensare e poetare: in cammino verso il linguaggio

Il colloquio del pensiero con la poesia mira a evocare l'essenza del linguaggio, affinché i mortali imparino nuovamente a dimorare nel linguaggio.

M. HEIDEGGER, *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl* (1952), p. 46.

Il linguaggio che meglio rivela la natura del linguaggio, e che più di ogni altro sconfessa la concezione tradizionale del linguaggio come semplice segno, è la poesia. Utilizzando i risultati raggiunti nell'indagine sull'opera d'arte, Heidegger osserva che come l'arte non è *imitazione* nel senso di riproduzione di un mondo, peraltro già dato e aperto, ma è *apertura di un mondo*, così il linguaggio poetico non è *segno* che rinvia a qualcosa che è già dato, ma è il *luogo* in cui l'essere si dà, si eventua.

“Una sera d’inverno”, come vuole il titolo della poesia di Trakl¹ che Heidegger commenta per intero, non è qualcosa che si possa incontrare anche fuori dalla poesia e la poesia si limiti a “richiamare”, perché non “rappresenta” una sera possibile nell’ambito della nostra esperienza. La parola poetica, come l’opera d’arte, è un cominciamento assoluto, è l’aprirsi di un mondo, in cui qualcosa di assolutamente nuovo viene all’essere come “aureo albero delle grazie” che “fiorisce dalla fresca linfa della terra”, come “errare silenzioso del viandante” il cui “dolore ha pietrificato la soglia”, come “nuda sofferenza dell’uomo! Colui che, muto, ha lottato con gli angeli”.²

Tutto questo conduce a pensare il linguaggio come quell'*apertura* che dischiude l'originario rapporto che lega l'uomo all'essere. Ma che cosa significa "apertura", o, meglio ancora, l'Aperto (*das Offene*)? Scrive Heidegger:

Aperto significa qualcosa che non sbarra chiudendo; qualcosa che non sbarra perché non limita; non limita perché è privo di ogni limite. L'aperto è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti.³

La limitazione, all'interno dell'apertura senza limite, è prodotta da quel *pensare rappresentativo* che riduce e conclude il senso delle cose che appaiono nell'ambito circoscritto delle anticipazioni matematiche, che in sé risolvono ogni possibile senso e significato. Il pensiero chiuso della rappresentazione anticipante nasce quando l'uomo non si coglie più *nel* mondo, ma pone il mondo *innanzi* a sé e, oggettivandolo, ne dispone in vista del suo impiego, della sua manipolazione, del suo dominio.

Nel chiuso recinto della sua rappresentazione, l'uomo dispone la natura affinché questa soddisfi le sue esigenze, pone a propria disposizione le cose che gli occorrono, traspone quelle moleste, antepone le utili posponendo le meno vantaggiose, si oppone a quelle che ostacolano i suoi intenti, espone le cose che vuol proporre al commercio e al consumo, propone i suoi piani per il conseguimento dei fini che s'è proposto. Così facendo, scrive Heidegger:

In tutte queste forme di porre manipolativo, il mondo è portato dal suo stare nell'ob-stare. L'aperto diviene ciò che sta di fronte (*ob-jectum*, *Gegen-stand*) e ruota intorno all'essere umano. L'uomo si pone di fronte al mondo come di fronte a un oggetto e propone se stesso come l'ente che, di proposito, impone tutte queste posizioni.⁴

A questo punto il linguaggio dice solo la parola del *pensiero che calcola*, e la cosa, disposta nel chiuso di questo linguaggio, non dice più di sé, ma dice semplicemente la sua corrispondenza al calcolo del pensiero. Dal pensiero calcolante la cosa è proiettata nella rappresentazione che la include.

Il tipo di proiezione è così forte da superare la stessa caducità delle cose. Il loro venir meno è surrogato dalla loro sostituzione. Trattandosi di cose prodotte per l'uso, quanto più rapidamente sono usate tanto più rapidamente occorre sostituirle. Il permanere della cosa non riposa più su se stessa, ma sulla continuità tecnica della sua sostituzione, che, non

concedendo vuoti e interruzioni di sorta, dà fiducia e *sicurezza* all'uomo, che così più *non si cura* della fine di ogni cosa.

Il venir meno delle cose familiari non toglie all'uomo sicurezza, perché la tecnica ne garantisce la sostituibilità, ponendosi in questo modo come salvaguardia delle cose. Quale meraviglia a questo punto che il linguaggio si uniformi a questo tipo di pensiero e affidi a parole come "consumo" e "produzione", "ritrovato" e "costruzione", "programma" e "pianificazione" il compito di attenuare l'insicurezza del presente e il timore del futuro.

Là dove ogni rischio non oltrepassa il calcolo economico e la ricerca di mercato, che consentono di calcolare anticipatamente persino i limiti di sicurezza e i margini di rischio, che cosa può *dire* l'uomo di nuovo che non sia già detto? Quale futuro l'attende che non sia già passato? Che salvezza può chiedere quando tutto è già salvaguardato? Qui si smarriscono le tracce del sacro, e, in questo smarrimento, si ripropone, insospettato, il rischio più grande. Infatti, scrive Heidegger:

L'essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto non solo è tolta all'uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l'integrità del tutto dell'ente. Ogni salvezza (*Heile*) è tolta. Il mondo diviene allora empio (*heillos*). E così, non solo resta nascosto il sacro (*das Heilige*) come traccia della divinità, ma la stessa traccia del sacro, la salvezza, sembra dissolta.⁵

"Salvezza" è una parola che acquista significato dove qualcosa è in pericolo, dove la protezione manca, dove il rischio incombe, ma non dove tutto è salvaguardato e anticipatamente custodito. Per questo il pensiero che calcola non capisce la parola, e il mondo che esprime non ne comprende il senso. Ma proprio qui si nasconde il pericolo estremo, che è quello insospettato e impreveduto. Il pericolo di non scorgere il rischio che investe l'essenza dell'uomo ridotto a funzionario del pensiero che calcola, e che non vede, nel rapporto con l'ente, altro senso che non sia il suo uso e il suo impiego. A questo proposito Heidegger precisa che:

Il pericolo consiste nella minaccia che investe l'essenza dell'uomo nel suo rapporto all'essere, e non in qualche pericolo momentaneo. Questo pericolo è *il* pericolo. Esso si nasconde nell'abisso che investe ogni ente.

Per vedere il pericolo e rivelarlo occorrono mortali che sappiano giungere più rapidamente nell'abisso.⁶

Se l'abisso (*Abgrund*) è l'assenza di fondo, la mancanza di fondamento (*Grund*), di terreno solido e sicuro, di protezione, all'abisso non può giungere il pensiero che calcola, e calcolando fonda e assicura, ma solo il pensiero che non si cura (*sine cura*) delle protezioni e, proprio per questo, è *securus*.

Essere senza cura è possibile solo là dove non si fa il calcolo delle protezioni, dove non ci si affida alla loro presenza o alla loro assenza, dove, nel rapporto con le cose, si arrischia un senso che per il pensiero che calcola è "inaudito", perché sfugge ai calcoli con cui questo pensiero solitamente si dispone a "udire" il senso delle cose. Dall'inaudito nasce un linguaggio che, scrive Heidegger, è impossibile per:

L'uomo che vive costantemente nel rischio della sua essenza, tra il tintinnio del denaro e il valere dei valori, l'uomo che vive in questo continuo scambiare e contrattare, il "mercante". Questi, infatti, pesa e valuta di continuo, ma ignora il peso e il rango autentico delle cose, allo stesso modo che ignora ciò che sul suo stesso essere pesa veramente e quindi prevale.⁷

Affinché le cose possano essere considerate per quello che sono e non per quello che valgono, affinché possano essere sottratte al loro essere oggetto di rappresentazione o risultato di produzione è necessario un pensiero capace di uscire dall'ambito *rac-chiuso* nella previsione del pensiero che calcola, e di arrischiare nell'aperto *dischiuso* del pensiero che pensa. Al pensiero che pensa spetta infatti quel dire che non è mero calcolare e numerare, e che, dicendo, pone la cosa in relazioni che, oltrepassando il recinto delimitato del calcolo, chiamano in gioco i mortali e i divini, la terra e il cielo.

Di questo dire sono capaci i poeti, i quali non cantano per questa o per quella cosa, ma per nulla. Questo nulla non è il niente, ma ciò che dal pensiero che calcola è taciuto. "Essi dicono il taciuto",⁸ dicono quella totale assenza di protezione che l'uomo tenta invano di mascherare con il calcolo e con il progetto, con la previsione e con l'anticipazione, quando non osa sporgere nell'aperto e arrischiare sensi imprevisi.

Per questo *i poeti sono i più arrischianti*, "perché arrischiano l'essere stesso e quindi si arrischiano nella regione dell'essere",⁹ mentre gli altri si trattengono nel commercio

dell'ente. I primi arrischiano il linguaggio, perciò "essi sono i dicenti"¹⁰; i secondi usano il linguaggio e si trattengono nei modi di dire. A costoro il linguaggio non *dice*, il linguaggio *serve*.

Ora il linguaggio non può essere considerato come semplice mezzo d'espressione per designare le cose, perché è dal linguaggio e nel linguaggio che la cosa (*das Ding*) è *be-dingt*, cioè posta nella sua cosità. Ciò significa che l'essere della cosa è nella parola che la nomina e non nel suo essere posta davanti a un soggetto. Questo perché la parola non è la semplice descrizione di uno stato di cose (*Sachverhalt*), come se questo fosse dato in qualche modo al di fuori di essa, ma è ciò che ospita ogni rapporto, che dischiude ogni senso, che apre ogni possibile significato.

Se oggi le cose si presentano come meri prodotti o come semplici rappresentazioni, ciò non dipende dalla loro cosità, ma dal linguaggio che, limitando l'ambito dei significati a quello previsto dal pensiero rappresentativo, non arrischia altri rapporti che non siano quelli che si lasciano esprimere in termini di produzione e rappresentazione. In questo senso il linguaggio parla, e con il nome de-termina il modo di presentarsi della cosa e quindi ogni suo possibile senso.

Solo se ci si rende conto che il linguaggio è *soggetto* e non semplice *strumento*, allora si comprende il senso di quelle espressioni heideggeriane che chiedono di "arrischiare un linguaggio", di "dire il taciuto". Esse chiedono che si dischiudano rapporti che vadano oltre a quelli conclusi dal pensiero che calcola, onde consentire alle cose di aprirsi in una presenza che non si risolva immediatamente nella rappresentazione e nella produzione. Esse chiedono che si dischiudano mondi, che si aprano aperture, capaci di concedere al linguaggio un respiro più ampio, e alle cose un senso meno dimentico della loro cosità, della loro appartenenza all'essere. Ma per questo è necessario un pensiero che non si affidi ai suoi calcoli, ma alle parole del linguaggio, anzi, scrive Heidegger:

Un pensiero che prenda dimora presso il linguaggio: nel *suo* parlare, cioè, e non nel nostro. Solo così possiamo raggiungere quel dominio entro cui può riuscire, come può anche non riuscire, che il linguaggio ci riveli la sua essenza. È al linguaggio che va lasciata la parola.¹¹

Per questo i poeti e i filosofi dialogano tra loro, perché, scrive sempre Heidegger:

Il colloquio del pensiero con la poesia mira a evocare l'essenza del linguaggio, affinché i mortali imparino nuovamente a dimorare nel linguaggio.¹²

¹ G. Trakl, *Ein Winterabend* (1912-1914); tr. it. *Una sera d'inverno*, in *Opere poetiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969, pp. 200-201.

² M. Heidegger, *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 31.

³ Id., *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 261.

⁴ Ivi, p. 265.

⁵ Ivi, p. 272.

⁶ Ivi, p. 273.

⁷ Ivi, p. 290.

⁸ Ivi, p. 295.

⁹ Ivi, p. 292.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ M. Heidegger, *Il linguaggio*, cit., p. 28.

¹² Id., *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1952); tr. it. *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 46.

Il linguaggio parla

In che modo è e opera il linguaggio? Rispondiamo: *il linguaggio parla*. Ma è questa sul serio una risposta? Probabilmente sì: nel caso cioè che si faccia chiaro che cosa significa parlare.

M. HEIDEGGER, *Il linguaggio* (1950), p. 28.

Percorrendo i sentieri dell'arte e della poesia ci si è accostati al linguaggio come a qualcosa di *originario* che non rimanda ad altro fuori di sé, perché, come fenomeno fondante e aprente, contiene ogni possibile riferimento e rimando. Del linguaggio si può dire solo che è linguaggio, che parla. Questa tautologia, che sarebbe immediatamente rifiutata dalla logica metafisica abituata a definire le cose mediante il rinvio alle loro cause, vuole significare che non ci si può rifare ad altro per definire il linguaggio, perché ogni catena causale, ogni rinvio alle origini è possibile solo entro un ambito linguistico, usando un linguaggio piuttosto che un altro, per cui il linguaggio è il luogo (*Ort*) che ospita ogni possibile discorso, ogni indagine causale o no.

Se anche l'indagine causale è possibile solo in quanto concessa dal linguaggio, non può essere applicata al linguaggio. Il problema del linguaggio o dell'origine del linguaggio ha senso allora solo se si assume il linguaggio come soggetto e non come oggetto, come ciò che parla e che non si dà altrove che nel parlare, come ciò che sta alle origini e da cui

tutto si origina.

Il linguaggio come strumento di comunicazione, che è poi il linguaggio nel senso corrente del termine, il linguaggio come segno, come regola sintattica, come discorso articolato, come struttura simbolica, come parola udibile, noi lo incontriamo solo nel linguaggio che parla e, parlando, rende possibile segni, regole, discorsi, strutture, parole. Queste figure altro non sono che le modalità del suo dischiudersi, che nulla dicono di quel fenomeno originario che è il dischiudersi come tale, l'aprire un mondo.

L'originarietà del linguaggio si rivela anche nel fatto che non si conclude in ciò che è detto. Ciò che è detto si risolve sempre nel passato del linguaggio, superato dall'inesauribilità del dire. Dicendo, il linguaggio nomina la cosa, nomina "la sera d'inverno", "la neve che cade", "la campana che suona".¹ Ma che significa nominare, si domanda Heidegger: "Nominare non distribuisce nomi, non applica parole, ma chiama entro la parola. Il nominare chiama".²

Avvicina ciò che dimora nella lontananza, senza tuttavia sottrarlo alla lontananza e senza annullare l'assenza. Nella parola, la neve che cade e la campana che suona lontano si rendono presenti a quanti si trattengono nella parola che evoca ed, e-vocando, scrive Heidegger: "chiama presso e lontano; presso: alla presenza; lontano: all'assenza".³

Nominando, chiamando, la parola riduce distanze, crea intimità, tiene presso di sé le cose, e tutte, vicine e lontane, le trattiene nella presenza che serba intatta l'assenza. In questo senso, fa notare Heidegger:

Il chiamare è un invitare. È l'invito alle cose a essere veramente tali per gli uomini. La caduta della neve porta gli uomini sotto il cielo che si oscura inoltrandosi nella notte. Il suonare della campana della sera li porta come mortali di fronte al divino. Casa e tavola vincolano i mortali alla terra. Le cose che la poesia nomina, in tal modo chiamate, adunano presso di sé cielo e terra, i mortali e i divini. I quattro costituiscono nel loro relazionarsi un'unità originaria. Le cose trattengono presso di sé la quaternità (*das Geviert*) dei quattro. In questo adunare e trattenere consiste l'esser cosa delle cose.⁴

Questo dire originario (*Sagen*) che dice evocando, chiamando presso di sé, da cui ogni esplicito dire prende le mosse, e a cui ritorna come alla propria possibilità, Heidegger lo chiama *Sage*. "Saga" è quel canto, quella leggenda in cui si ritrovano

tutti i caratteri tipici di un popolo, e a cui ogni popolo ritorna perché vi riconosce la propria identità, la propria origine.

Dalla *Sage* come linguaggio originario nasce ogni discorso esplicito, ogni *Aus-sage* che enuncia, dichiara in linea con il discorso originario, ma senza risolverlo in sé, per cui ogni discorso (*Aussage*) sul linguaggio (*Sage*) è sempre un discorso *dal* linguaggio (*Aus-sage*) nel linguaggio; mai il linguaggio nel discorso. Per questo Heidegger può dire: “Il linguaggio è il linguaggio”, e ancora: “Il linguaggio parla”.⁵ Quale parola infatti, nata dal linguaggio, potrebbe presumere di parlare del linguaggio?

In quanto dire originario, entro cui ogni discorso, ogni parola, ogni enunciazione esplicita diventa possibile, la *saga*, come ogni leggenda che parla delle origini e, più precisamente delle origini teogoniche, cosmogoniche o, più semplicemente, etniche o popolari, dischiude un mondo e le cose che, solo in quanto incluse in quel mondo, sono significanti.

La *saga* per sé non èificante; il suo modo di dire non è il significare (*bedeuten*), ma l’indicare (*zeigen*), il mostrare, il far apparire. Significanti sono le parole in quanto riconducono a ciò che è indicato dalla *saga*. Questo ricondurre è innanzitutto un ricondursi (*bewegen*) delle parole sulle vie dischiuse dal linguaggio originario.

Bewegen per sé vuol dire “muovere”, ma conserva, nel *weg* che compare nella parola, il senso di “tracciare vie”, “aprire strade”, in quel gioco di rimandi in cui è raccolto un mondo di sensi, da cui “vengono” i significati delle parole. Rispetto all’esplicitazione dei significati, la *saga* è silenzio; rispetto all’intrecciarsi dinamico delle parole, il linguaggio originario è quiete. Per questo, scrive Heidegger:

Noi chiamiamo quell’adunare con appello silenzioso, con cui la *saga* muove e traccia le vie (*be-wegt*) al gioco di rapporti del mondo, il suono della quiete (*das Geläut der Stille*). Esso è il linguaggio dell’essenza.⁶

Tra essere ed ente, tra mondo e cosa, tra linguaggio (*Sage*) e discorso (*Aussage*) ritorna sempre lo stesso rapporto che è di identità e differenza. Il rapporto è nel frammezzo (*zwischen*) che unisce e a un tempo divide i due che si richiamano nel rapporto, secondo quella modalità che Heidegger così descrive:

Compenetrandosi, i due passano attraverso una linea mediana. In

questa si costituisce la loro unità. Per tale unità sono intimi. La linea mediana è l'intimità. Per indicare tale linea la lingua tedesca usa il termine *das Zwischen* (il "fra", il "frammezzo"). La lingua latina dice *inter*. All'*inter* latino corrisponde il tedesco *unter*. Intimità di mondo e cosa non è fusione. L'intimità di mondo e cosa regna soltanto dove mondo e cosa nettamente si distinguono e restano distinti. Nella linea che è a mezzo dei due, nel frammezzo di mondo e cosa, nel loro *inter*, in questo *unter*, domina lo stacco. L'intimità di mondo e cosa è nello stacco (*Schied*) del frammezzo, è nella differenza (*Unter-schied*).⁷

La differenza non separa, non allontana, ma nel differenziare richiama, e richiamando compone. Compone le cose nel mondo e, distinguendo, chiama il mondo a esser mondo e la cosa a esser cosa. Non dissimile è il chiamare del linguaggio che dice alle cose e al mondo di venire nel frammezzo della differenza, come sulla soglia di casa, dove l'interno e l'esterno, che non sono lo stesso, trapassano l'uno nell'altro.

Chiamata nel frammezzo, ogni cosa è come es-propriata della sua proprietà, e ap-propriata al mondo di cui è cosa. Allo stesso modo ogni discorso è appropriato solo se non si risolve in ciò che dice, ma lascia che il detto consenta di risalire al non-detto, di cui ogni detto è semplice storica e puntuale esplicitazione. Solo se il detto lascia risuonare il non-detto, nel dire è possibile udire il suono del silenzio. Allora il linguaggio parla non perché dice, ma perché, nel "dis-corso" che dice, "corre" il suo suono, il suo appello evocante, che nel dire del discorso si fa parola udibile.

Se è vero che il linguaggio delle parole è tale solo in quanto risponde a un linguaggio più originario che parola non è, ma piuttosto silenzio che risuona nella parola, si comprende come Heidegger possa dire che "Il linguaggio parla come suono della quiete".⁸ La quiete è così il luogo (*Ort*) di ogni movimento, di ogni dis-corso, inteso come articolarsi di parole e come relativo muoversi delle cose evocate dalle parole in cui risuona la quiete. Pertanto, scrive Heidegger:

Solo in quanto gli uomini rientrano nel dominio del suono della quiete, i mortali sono a *loro* modo capaci di un parlare che si attua in suoni.⁹

La quiete del linguaggio, che nel discorso non si annuncia direttamente, ma semplicemente risuona, è il luogo (*Ort*) dell'essere, che, nell'ente, si annuncia sottraendosi. Ogni discussione (*Er-örterung*) intorno all'ente conduce in quel luogo (*Ort*) da cui è ogni ente e ogni parola che lo nomina. Per

questo, scrive Heidegger:

La *Erörterung* considera l'*Ort*, il luogo. Il termine *Ort* significa originariamente punta della lancia. Tutte le parti della lancia convergono nella punta. L'*Ort* riunisce attirando verso di sé in quanto punto più alto ed estremo. Ciò che riunisce trapassa e permea di sé tutto. L'*Ort*, riunendo, trae a sé e custodisce ciò che a sé ha tratto, non però al modo di uno scrigno, bensì in maniera da penetrarlo nella sua propria luce, dandogli così la possibilità di dispiegarsi nel suo vero essere.¹⁰

Il non-detto, che in sé raccoglie ogni detto e lo fa venire alla luce, è il luogo verso cui occorre avviarsi per comprendere ciò che il detto veramente dice. L'incamminarsi verso questo luogo è un tenersi in cammino (*unterwegs*), perché il luogo è il nascosto, che nascosto deve rimanere perché si dia la verità come non-nascondimento (*alétheia*), è la quiete che non distrugge se stessa nel clamore delle parole, è il silenzio che non si concede all'esplicitazione totale.

Proprio per questo suo concedersi sottraendosi nel frammezzo dell'identità-differenza, il luogo in cui riposa l'essenza del linguaggio corre il rischio di essere dimenticato: o perché si ritiene di averlo trovato nell'assolutizzazione di qualche senso esplicito, di qualche parola detta una volta per tutte; o perché si ritiene che non esista altro luogo, in grado di fornire sensi e significati, diverso dal luogo storico, sociologico o psicologico.

In entrambi i casi l'uomo smarrisce il luogo della sua appartenenza. Non è più in grado di udire la voce dell'essere, perché è assordato dal clamore delle parole che nominano gli enti, e invece di disporsi nel suo luogo, che è quello in cui si dischiudono le aperture, si colloca in una apertura, la assolutizza e da lì giudica il mondo, dimentico della terra in cui è custodito il senso di ogni mondo.

Questa dimenticanza è per l'uomo il pericolo estremo, ciò che lo distoglie dal frammezzo che dischiude tutte le vie (*unter-wegs*) dei sensi e dei significati possibili, per dis-localarlo tra gli enti, dove il cammino si interrompe e dove si incontra l'errore che nasce da quell'errare tra sensi e significati ormai assodati o che più non rinviano.

Alla *spiegazione*, che tutto porta all'esplicitazione e che è incapace di far incontrare qualcosa di "nuovo" nel senso di autentico, perché si limita a sistemare i vari "luoghi" secondo i

criteri scientifici della ragione fondante, Heidegger propone l'*esercizio ermeneutico* che si trattiene presso la parola, non per esplicitarla nei sensi e nei significati richiesti dall'epoca, ma per far venire in luce il nondetto che nella parola risuona e che ne costituisce la forza. Questa ermeneutica non *spiega* la parola, l'*ascolta*. Infatti, scrive Heidegger:

L'espressione "ermeneutico" deriva dal verbo greco *hermeneúein*. Questo si collega col sostantivo *hermeneús*, sostantivo che si può connettere col nome del dio *Ermês* in un gioco del pensiero che è più vincolante del rigore della scienza. Ermes è il messaggero degli dèi. Egli reca il messaggio del destino: *hermeneúein* è quell'esporre che reca un annuncio in quanto è in grado di ascoltare un messaggio.¹¹

Sui sentieri che si dispongono all'ascolto del messaggio (*Unterwegs zur Sprache*) si trova il luogo in cui l'uomo deve trattenersi e trattenere la sua discussione (*Erörterung*), che può essere *sul* linguaggio solo finché è *dal* linguaggio.

¹ Queste espressioni compaiono nella poesia di G. Trakl, *Ein Winterabend* (1912-1914); tr. it. *Una sera d'inverno*, in *Opere poetiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969, pp. 200-201, che M. Heidegger commenta nel saggio *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, pp. 31 sgg.

² M. Heidegger, *Il linguaggio*, cit., p. 34.

³ *Ibidem*.

⁴ Ivi, p. 35.

⁵ Ivi, p. 28.

⁶ M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 170.

⁷ Id., *Il linguaggio*, cit., p. 37.

⁸ Ivi, p. 41.

⁹ Ivi, pp. 41-42.

¹⁰ M. Heidegger, *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1952); tr. it. *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 45.

¹¹ Id., *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954); tr. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., pp. 104-105.

91.

L'uomo ascolta il linguaggio

L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L'ascoltare è possibile in quanto legato alla chiamata del dire originario da un vincolo di appartenenza.

M. HEIDEGGER, *Il linguaggio* (1950), p. 43.

Nel linguaggio, il rapporto che lega l'uomo all'essere è un rapporto "ermeneutico", nel senso appena specificato del termine che dice "portare un messaggio, recare un annuncio".¹ L'uomo è in grado di raccogliere questo messaggio perché è in *Bezug* con l'essere, perché è *Bezug* dell'essere. La parola *Bezug* è qui assunta non nel senso generico di "relazione", ma in quello più specifico di "acquisto", come vuole la precisazione di Heidegger:

Noi parliamo di *Bezug* anche per significare il bisogno e la provvista (*das Brauchen und Beibringen*), l'acquisto delle merci occorrenti (*das Beziehen von benötigten Waren*). Ora, se l'uomo sta nel rapporto ermeneutico ciò non significa che egli sia una merce. Anzi proprio all'opposto, la parola *Bezug* vuole indicare che l'uomo è usato, impiegato (*gebraucht*) in ciò che egli autenticamente è, e, proprio nella sua essenza, appartiene a un impiego (*Brauch*) che si rivolge a lui con autorità e a sé lo rivendica (*ihn beansprucht*).²

Nel linguaggio l'essere usa l'uomo come proprio messaggero nei due sensi inseparabili del verbo *brauchen*: lo *usa* perché ne *ha bisogno*. Infatti l'essere apre le aperture, dischiude i mondi attraverso l'uomo. Ciò non significa violare l'umanità

dell'uomo, al contrario l'uomo è scelto dall'essere come proprio messaggero, perché non è ente intramondano, ma esserci, all'essere per essenza dischiuso. Per questo, scrive Heidegger:

Dell'“essere stesso” diciamo sempre *troppo poco* quando, dicendo l'“essere”, trascuriamo il suo presentarsi (*anwesen*) all'essere umano (*Menschen-wesen*), dando così a vedere di non comprendere che anche quest'ultimo è parte dell'“essere”. Ma anche dell'uomo diciamo sempre *troppo poco* quando, dicendo l'“essere” (non l'essere-uomo), poniamo l'uomo per se stesso e, dopo averlo così posto, lo mettiamo in relazione all'“essere”. Diciamo invece anche *troppo* se intendiamo l'essere come ciò che abbraccia in sé tutto e ci rappresentiamo l'uomo solo come un ente particolare fra gli altri (vegetali, animali), per poi mettere i due in relazione tra loro. Già nell'essenza dell'uomo è contenuta costitutivamente la relazione a ciò che, proprio attraverso tale rapporto (*Bezug*), che è un rapportarsi nel senso di aver bisogno (*brauchen*), è determinato come “essere”, e quindi sottratto al suo preteso “essere in sé e per sé”.³

Che l'uomo sia usato dall'essere non significa che sia uno strumento paragonabile ad altri; infatti l'essere non può farne a meno né può sostituirlo con altri. L'essere ha bisogno dell'uomo perché l'essere è *annuncio* che ha nel pensiero e nel linguaggio dell'uomo la sua *rispondenza*. L'identità tra essere e pensiero, che, come ci ricorda Heidegger, si annuncia con Parmenide alle origini del pensiero occidentale,⁴ non appartiene all'essere, ma è piuttosto un'identità a cui l'essere stesso appartiene. Ciò non significa una limitazione o un impoverimento dell'essere, così come il venir “usato” dall'essere non significa un impoverimento dell'umanità dell'uomo.

L'essere sarebbe limitato e impoverito da questo suo “bisogno” di un rapporto necessario con l'uomo solo se fosse concepito, alla maniera della metafisica tradizionale, come la totalità dell'ente. In questo caso sarebbe impensabile che la totalità avesse bisogno di un ente particolare (l'uomo), per darsi. Ma siccome l'essere non è la totalità dell'ente, ma ciò che, presentando ogni ente, si sottrae, l'essere si annuncia nella presenza di ogni ente come altro, come differenza perennemente richiamata in quell'apertura o presenza a cui l'uomo è per essenza dischiuso.

Da questo punto di vista l'essere si identifica con la

differenza pensata come tale di cui parla la seconda parte di *Identität und Differenz*,⁵ e l'uomo è uomo in quanto "è chiamato a custodire la differenza",⁶ che non si lascia chiarire né in base alla presenza, né in base alla cosa presente, perché, scrive Heidegger:

È la differenza stessa che sviluppa la chiarezza, la radura luminosa entro cui la cosa presente come tale e la presenza si fanno distinguibili per l'uomo.⁷

Questo offrirsi dell'essere nella differenza e questo custodire la differenza da parte dell'uomo esprime quella *corrispondenza* tra uomo ed essere che è il luogo del linguaggio. Si tratta del linguaggio che non si enuncia in proposizioni (*Satz*), come quello metafisico che pensa l'essere allo stesso modo dell'ente, ma che, in accordo con il carattere *e-ventuale* dell'essere, segue la parola-guida (*Leit-wort*) in cui l'evento si annuncia, disponendo all'ascolto e provocando la risposta (*Ant-wort*).

Se l'uomo parla in quanto "ascolta il messaggio che lo svelamento della differenza gli assegna",⁸ anche la struttura sintattica del discorso ermeneutico deve mutare profondamente. Non si tratta più di comporre frasi con soggetto e predicato, che presumono l'accettazione dello schema metafisico sostanza-accidente, perché simili frasi, grammaticalmente strutturate in modo "metafisico", nel loro carattere definito, concludono ragionamenti, enunciano soluzioni, ma non restano fedeli al carattere eventuale dell'essere, e quindi alla forma non-conclusiva dell'interpretazione. Lo stesso uso della copula, che istituisce il nesso tra soggetto e predicato, istituisce anche il nesso fra la struttura della proposizione e quella della realtà, per cui la logica classica fa risiedere la verità nel giudizio e non nella parola isolata.

Assunto come copula, l'essere è ridotto a *essere dell'ente*, e il linguaggio a *segno dell'ente*. In questa accezione, il linguaggio non dice più niente, non parla, perché non mostra (*zeigen*), ma semplicemente indica (*zeichen*) e rinvia alla cosa che si suppone significante per sé, indipendentemente dalla parola che la nomina e, nominandola, le dà l'essere, la evoca dal nascondimento.

Con ciò Heidegger non pensa di dover riformare il

linguaggio. Per gli usi della vita quotidiana o per quelli della ricerca scientifica il linguaggio ontico o metafisico va benissimo, ma non altrettanto si può dire per il pensiero che voglia riconoscersi e rimanere pensiero dell'essere, dell'essere nella differenza. Per questo pensiero, andare alla ricerca dell'essenza del linguaggio equivale ad ascoltare il *linguaggio dell'essenza*, dell'essere, perché, scrive Heidegger:

Questo insieme che ora ci parla – l'essenza del linguaggio: il linguaggio dell'essenza – non è un titolo né la risposta a una domanda. Esso è la parola-guida (*Leitwort*) che deve accompagnarci lungo la via.⁹

La *parola-guida* non dice, non enuncia, si limita a mostrare una connessione, o meglio una vicinanza, una prossimità che custodisce una ricchezza di significati non contenuti dalla parola, ma in cui la parola è contenuta (*versammelt*). Questa prossimità non si fonda sul rapporto spazio-temporale che dispone le cose una dopo l'altra, ma si fonda sull'originaria apertura di ogni cosa all'altra, perché, scrive sempre Heidegger:

Nel dominio dell'essere l'uno di fronte all'altro (*gegen-einander-über*) ogni cosa è aperta all'altra nel suo occultarsi, così l'una cosa si protende verso l'altra, si affida all'altra, e ciascuna resta in tal modo se stessa; l'una cosa sovrasta l'altra come vegliandola, custodendola, avvolgendola d'un velo.¹⁰

Su questa apertura originaria tempo e spazio non hanno potere, perché da essa nascono: l'uno come ciò che temporalizza portando a maturazione e dischiudendo, l'altro come ciò che spazializza dislocando località e luoghi a cui concede l'accesso. L'uno e l'altro non conoscono il movimento, ma dimorano nella quiete. Infatti, scrive Heidegger:

Temporalizzando, il tempo ci ri-trae dalla sua triplice con-temporaneità (*Gleich-Zeitige*), in questa si ri-trae nell'atto che ci apporta il suo dischiudersi: l'unità d'esser stato, esser presente, imminente. Ritraendoapportando (*entrückend-zubringend*), il tempo imprime movimento a ciò che la con-temporaneità fa che sia entro di esso: lo spazio temporale (*Zeit-Raum*). Il tempo, nella totalità del suo vero essere, non conosce movimento: riposa nella quiete. La stessa cosa è da dirsi dello spazio, il quale disloca località e luoghi, li costituisce come tali, ne concede l'accesso e assume il con-temporaneo, come tempo spaziale (*Raum-Zeit*). Lo spazio, nella totalità del suo vero essere, non conosce movimento: è nella quiete. Il ritrarre-apportare del tempo e l'atto, proprio dello spazio, di distribuire e costruire luoghi facendone dimore, si riconducono alla stessa cosa, al gioco della quiete.¹¹

Questo gioco si annuncia nel linguaggio che, scrive Heidegger: “come dire originario, che imprime l’interno moto al mondo, è il rapporto di tutti i rapporti”.¹² L’uomo parla in quanto appartiene al rapporto e ascolta quanto si annuncia da ciò a cui è rapportato. Il gioco della quiete (o se si preferisce: il rapporto di tutti i rapporti, il linguaggio originario) non enuncia proposizioni in cui soggetti e predicati, mediante la copula, si rapportano, ma dice il rapporto, dice “è”. Nell’“è” tutte le cose sono adunate e raccolte:

Questo adunare con appello silenzioso, in cui si raccoglie il movimento infuso nel mondo dal dire originario, noi lo chiamiamo: il suono della quiete. Esso è il linguaggio dell’essenza.¹³

Non essendo nell’uomo, ma nell’essere l’essenza del linguaggio, gli uomini parlano in quanto ascoltano. Perciò, scrive Heidegger:

L’uomo parla in quanto cor-risponde al linguaggio. Il corrispondere è ascoltare. L’ascoltare è possibile in quanto legato alla chiamata del dire originario da un vincolo di appartenenza.¹⁴

Nel linguaggio, come corrispondenza di appello e risposta, si raccoglie il senso che Heidegger attribuisce alla *hermeneía*. La parola significa “annuncio”, “messaggio”. Ma proprio perché il messaggero che porta questo messaggio è l’uomo, il suo essere usato e impiegato in tale funzione è già sempre un rispondere al messaggio stesso.

Le modalità diverse di rispondere sono i diversi linguaggi che contrassegnano le diverse epoche storiche, ciascuna corrispondente a un modo di rispondere alla chiamata. A questo punto, i linguaggi non si spiegano connettendo tra loro i vari ambiti culturali in cui si trovano espressi, ma riconducendo ogni linguaggio e ogni ambito culturale da esso espresso a quell’identica chiamata (*das Selbe*) di cui ciascun linguaggio, che contrassegna un’epoca storica, è risposta.

Rispetto al linguaggio metafisico, che trova il suo senso in una conclusione, in un’espressione, in una definizione, in un enunciato fondamentale (*der Satz vom Grund*) che regge tutti gli altri, il lavoro ermeneutico, che si propone di ascoltare la parola non come segno dell’ente ma come appello dell’essere, implica un mutamento di piani, richiede non una proposizione fondamentale (*Satz*) in grado di giustificare le proposizioni che stanno sul suo piano, ma un salto (*Sprung*), che dal detto

risalga al non-detto, dal detto al richiamato, così come ogni ascolto richiama l'appello, ogni risposta l'invito:

Il salto porta il pensiero senza ponti, cioè senza che vi sia un procedere continuo, in un altro ambito e in un'altra maniera di dire (*Weise des Sagens*).¹⁵

Quest'altra maniera di dire è il dire dell'essere, che non si esaurisce nella risposta storica dell'uomo, in cui solitamente si trattiene il linguaggio comune e quanti non compiono il salto ermeneutico. Dal momento che il salto deve condurre a pensare l'essere come tale, e dal momento che all'essere non si giunge con le tecniche e l'iniziativa dell'uomo, l'uomo, come dice Heidegger in *Brief über den "Humanismus"*,¹⁶ deve attendere che l'essere gli si rivolga di nuovo, anche con il rischio che nell'attesa si trovi costretto a tacere.

Il rischio dell'ermeneutica, come risposta alla chiamata dell'essere, è proprio questo. Può darsi che gli *Um-wege*, in cui si articola il lavoro ermeneutico, rimangano tali, cioè digressioni e giri senza senso, e che quindi il pensiero in essi taccia. La loro funzione è preparatoria, ciò che l'uomo può fare è appunto: preparare le condizioni in cui l'essere possa eventualmente rivolgergli la parola.

Ciò è possibile con l'esercizio ermeneutico che conduce al salto, e non con quegli esercizi ontici che, circoscritti all'ambito degli enti, racchiudono nel loro ambito gran parte della vita dell'uomo. Ciò che veramente conta, non in alternativa agli "impegni storici", ma come cura del loro unico fondo (*Boden*), è *ascoltare la parola*, cosa che non dipende esclusivamente da chi ascolta, ma dalla parola stessa.

Siccome il luogo dell'ascolto della parola, in un contesto di appello e risposta, è il dialogo (*die Sprache als Gespräch*), l'ermeneutica non si garantisce con un sistema di regole, ma si esprime nella libertà dei collegamenti che lasciano parlare la parola senza sopraffarla, senza sopprimere le sue possibilità.

In questo contesto si comprende il senso dell'etimologismo heideggeriano. Ricostruire l'etimologia della parola significa andare alla ricerca dei significati e dei sensi che essa aveva in altri tempi e in altri contesti, significa creare una serie di rimandi che moltiplicano i riferimenti, creando in tal modo le occasioni del salto ontologico a cui tende l'esercizio ermeneutico.

La storia dei significati di una parola, la storia del suo formarsi nella struttura che ora le appartiene, è la storia dell'essere, dei modi con cui l'essere nelle varie epoche si è annunciato. E se leggendo le etimologie heideggeriane, si ha l'impressione che tutte dicono la stessa cosa, ciò non deve meravigliare, perché ogni ricostruzione ci porta in presenza di quell'unico evento che è l'e-venire dell'essere in quella modalità che è il darsi celandosi.

In quanto rinviano a questa struttura, che è poi il modo di offrirsi della verità (*a-létheia*), le etimologie sono *vere* anche se non sono *esatte*; appartengono infatti alla verità perché conducono a pensarla, perché accompagnano in quel luogo (*Ort*), dove il nascosto si svela. L'etimologia, infatti, raccoglie intorno alla parola detta, che nel nostro vocabolario significa qualcosa di ben definito e preciso, tutta la ricchezza del linguaggio, tutto ciò che nella parola è presente come non-detto, e che dal detto è a un tempo celato e richiamato. Ascoltare l'etimo di una parola, allora, è ascoltare la parola *nel* linguaggio dell'essere, come modo dell'e-venire dell'evento.

¹ Cfr. il capitolo 90: "Il linguaggio parla".

² M. Heidegger, *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954); tr. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 107.

³ Id., *Zur Seinsfrage (Über "die Linie")* (1955-1956); tr. it. *La questione dell'essere (Sopra "la linea")*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 356.

⁴ Id., *Identität e differenza*, cit., Parte I: "Il principio d'identità", in "Teoresi", 1966, p. 12.

⁵ Id., *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", in "Teoresi", 1967, pp. 215-235.

⁶ Id., *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, cit., p. 107.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Ivi, p. 113.

⁹ M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 140.

¹⁰ Ivi, p. 166.

¹¹ Ivi, p. 168.

¹² Ivi, p. 169.

¹³ Ivi, p. 170.

¹⁴ M. Heidegger, *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 43.

¹⁵ Id., *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 97.

¹⁶ Id., *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit.

Nel linguaggio l'evento dell'essere

L'Evento (*Ereignis*) accorda ai mortali la dimora nel loro vero essere, e, con questa, la capacità di essere parlanti.

M. HEIDEGGER, *Il cammino verso il linguaggio* (1959), p. 204.

Evento dell'essere significa che l'essere appartiene all'evento (*Ereignis*), che non è dato prima o fuori del suo e-venire. Dell'essere, infatti, non si dice, come dell'ente, che "è", perché l'essere non è, "si dà (*es gibt*)". Dice in proposito Heidegger:

L'Evento (*Ereignis*), visto nel mostrare costitutivo del dire originario, non può essere oggettivato né come un fatto né come un avvenimento: può solo essere esperito, all'interno del dire originario come il donante. Non c'è nulla al di fuori dell'Evento, cui l'Evento possa essere ricondotto, in base a cui esso possa essere spiegato. L'evento non è il risultato (*Ergebnis*) di qualcos'altro. Esso è al contrario la donazione (*die Er-gebnis*). Solo il generoso dare di questa può concedere qualcosa come quel "si dà (*es gibt*)", del quale "l'essere" ancora ha bisogno, per pervenire, come essere presente, a ciò che è proprio (*eigen*).¹

E ancora:

L'Evento è una realtà semplice in sé. Rimane tuttavia difficile da pensare, perché il pensiero deve prima perdere l'abitudine a credere che ciò che viene qui pensato come Evento sia "l'essere". L'evento è essenzialmente altro, in quanto è più ricco di ogni possibile determinazione metafisica dell'essere. Vero è invece che l'essere, per ciò che riguarda l'origine del suo essenzializzarsi (*Wesen-herkunft*), si lascia pensare in base all'Evento.²

L'essere non è evento, così come non è linguaggio, perché né l'eventualità, né la linguistica possono venirgli attribuite come

determinazioni metafisiche, come proprietà che lo qualificano. L'essere si dà nell'evento così come si dà nel linguaggio, ma non è né l'uno né l'altro, nel senso in cui normalmente si connette un predicato a un soggetto per ottenere una definizione.

L'espressione "è", attribuita all'essere, non ha un senso definitorio, ma transitivo: significa che l'essere *fa essere* qualcosa, ma non che l'essere è qualcosa. L'impossibilità di definire l'essere, il naufragio di ogni tentativo linguistico condotto in questo senso appartengono anch'essi all'evento dell'essere, alla sua differenza dall'ente.

Non potendo impiegare il linguaggio metafisico che, riducendo l'essere a copula dell'ente, è idoneo solo a esprimere sensi e significati ontici, Heidegger, per parlare dell'eventualità dell'evento, ricorre al linguaggio poetico che, meglio di ogni altro, custodisce quel conflitto tra nascondimento e non-nascondimento, in cui si eventua la verità. Detto evento non è un segno per scoprire il senso dell'essere, ma è questo stesso senso in atto, in cui ha luogo anche il rapporto uomo-essere, la loro originaria coappartenenza.

Geviert è il nome di questo atto e della coappartenenza di ciò che nell'atto si attua. La parola significa *quadrato* (dal verbo *vieren*: quadrare, squadrare), ma non deve far pensare a una struttura compiuta e conclusa. Il *Geviert* è proprio il contrario, è lo *squadernarsi*, il dispiegarsi dei quattro, così come, nell'opera d'arte, dalla "terra" si dischiude il "mondo", si apre l'aperto.

Per comprendere il significato del *Geviert* torna utile una pagina di *Zur Seinsfrage*, dove Heidegger propone di scrivere la parola essere (*Sein*) sbarrandola con una croce. Ciò significa che l'essere non è l'Ente supremo concepito dalla metafisica come fondamento di tutti gli enti. Questo essere, in cui si è trattenuto il pensiero bimillenario dell'Occidente, è cancellato, perché la sua negazione, la sua morte (Nietzsche) è la condizione perché si squaderni l'evento aperto nelle quattro direzioni del quadrato, a cui allude la barratura incrociata con cui Heidegger scrive la parola *Sein*. I quattro del *Geviert* sono la terra, il cielo, i mortali, i divini. Essi sono richiamati dalla cosità di ogni cosa. Infatti, scrive Heidegger:

Le cose che la poesia nomina adunano presso di sé cielo e terra, mortali e divini. I quattro costituiscono nel loro relazionarsi un'unità originaria. Le cose fanno dimorare presso di sé la quadratura dei quattro. In questo far dimorare che trattiene è l'esser-cosa delle cose.³

La metafisica non conosce la cosità della cosa perché risolve tutte le cose in oggetti di rappresentazione o in prodotti del fare umano. In questo modo l'uomo non incontra mai la cosa come tale, ma sempre e solo se stesso come soggetto della rappresentazione o della produzione. Sorto dall'oblio dell'essere, il pensiero metafisico finisce così con lo smarrire anche l'ente, perché ne risolve l'entità nell'attività rappresentativa e produttiva dell'uomo.

La cosità della cosa deve essere cercata nell'apertura dell'essere a cui la cosa appartiene e che, presentandosi, richiama. La brocca, per esempio, come ci dice Heidegger nel saggio *Das Ding*,⁴ è tale non in quanto è un prodotto costruito in conformità a una rappresentazione umana, ma in quanto è fatta di terra e può contenere il vino e l'acqua, che sono a loro volta il prodotto dell'intervento della *terra* e del *cielo*, delle piogge e del sole che maturano l'uva. Il contenere della brocca non è uno spazio vuoto o pieno d'aria, ma è un contenere per versare. Il vino contenuto nella brocca è versato dai *mortali* in onore dei *divini*. Nell'essere brocca della brocca, i quattro sono così richiamati e in essa si raccolgono. Nella cosità della brocca l'uomo, il *mortale*, non incontra solo se stesso, ma il *cielo*, la *terra*, i *divini*.

Dal punto di vista delle scienze esatte, che conoscono solo le dimostrazioni inconfutabili, la teoria del *Geviert* appare strana o, nel migliore dei casi, solamente poetica. Ma è proprio nella poeticità che si dischiude il vero senso delle cose, non perché, nella poesia, ciascuna cosa richiama il cosmo, ma perché la poesia è l'apertura del cosmo in cui le cose sono davvero ciò che sono.

Nell'apertura poetica, infatti, l'uomo *abita* la terra lasciandola essere quella che è, il che è molto di più che impadronirsene per utilizzarla, per ridurla a oggetto di rappresentazione e manipolazione. Sulla terra l'uomo si *apre* al cielo, lasciando che la propria vita sia regolata dai suoi movimenti. Compreso fra la terra e il cielo, l'uomo come mortale *aspetta* i divini, attende i loro cenni, il loro avvento,

senza misconoscere la loro assenza, senza inventare da sé le proprie divinità, senza servire gli idoli.

In questa *libertà* poetica, dove ogni cosa è *lasciata essere* per quello che è (*bei-sich-verweilen-lassen*) e *presso di sé* è fatta dimorare, l'uomo recupera la sua patria e cessa di essere *heimatlos*, senza terra, senza paesaggio familiare, senza riscontro, senza corrispondenza. E non è forse l'assenza di tutte queste cose ciò che oggi l'uomo lamenta? E non è il lamento ancora più sofferto perché manca la parola capace di evocare la cosa, di riconcederle il suo essere? E come potrebbe nascere la parola se all'uomo mancano gli interlocutori con cui parlare, dopo che il cielo e la terra sono stati ridotti a enti intramondani e i cenni dei divini non sono più intesi?

L'uomo è uno dei quattro proprio perché i quattro non sono alla maniera dell'ente. Ma, scrive Heidegger, finché il pensiero ritiene che: "ciò che deve essere indagato è l'ente soltanto, e sennò – *niente*; solo l'ente e oltre questo – niente; unicamente l'ente, e al di là di questo – niente",⁵ allora è possibile solo il silenzio della solitudine che tace su tutte le cose, perché niente sa del mondo a cui appartengono, del nome che a loro compete, dell'essere di cui sono ente.

La tensione che si stabilisce all'interno del *Geviert* tra i quattro è la stessa tensione che accompagna l'e-venire dell'essere, la sua eventualità. Ma, scrive Heidegger:

Non tutti i mortali sono qui chiamati, e neppure i molti, bensì soltanto "alcuni": quelli che vanno per oscuri sentieri. Proprio di questi mortali è l'essere in grado di conoscere il morire come cammino verso la morte. Nella morte si raccoglie il massimo occultamento dell'essere. La morte è oltre ogni morire. Quelli che sono "in cammino" devono raggiungere casa e desco, errando attraverso l'oscurità dei loro sentieri, e ciò non soltanto e nemmeno in primo luogo per se stessi, ma per i molti; perché questi, non appena riescono a sistemarsi in una casa e a sedere a una mensa, già credono di conoscere le cose nella loro essenza e di essere giunti al vero "abitare".⁶

Alla dimora, invece, non si perviene se non giungendo là dove le cose veramente dimorano: nell'essere che le eventua e nel linguaggio che le nomina e, nel nome, richiama il loro evenire. In questo senso, scrive Heidegger: "Il linguaggio è la casa dell'essere e insieme la dimora dell'uomo".⁷ Non è infatti l'uomo appropriato (*vereignet*) all'essere, e l'essere consegnato (*zugeeignet*) all'uomo?⁸ In questa coappartenenza,

dove ciascuno è appropriato a sé, e insieme assegnato all'altro, è custodito il senso del *Geviert*, dove ognuno dei quattro fa essere presenti gli altri tre come in uno specchio, sicché il *Geviert* costituisce "il gioco dello specchio del mondo (*Spiegel-Spiel der Welt*)".⁹

In questo gioco che nessuna "regola" presiede, che nessuna "causa" prevede, che nessun "fondamento" giustifica, è l'evento dell'essere, è quel dono-destino (*Geschick*) che gli antichi chiamavano *fatum*, e che, etimologicamente, significa: "parola detta", appello che si rivolge all'uomo chiedendo una risposta.

La risposta è lo *Sprung*, il salto che dall'ente conduce all'essere, dalla semplice parola che nomina gli enti al linguaggio, nel suo richiamarci alla propria essenza di dono e di appello. Il *Geschick*, il *fatum*, non nega la libertà, ma la concede. Come parola detta che dischiude il mondo e imprime l'interno moto al mondo (*Welt-bewegende Sage*),¹⁰ il *fatum* apre le vie (*weg*) che dal mondo conducono alla *terra*, da cui il mondo si dischiude e in cui al *mortale* è concesso di abitare sotto il *cielo* in attesa dei cenni dei *divini*.

Vista in questi termini, la riflessione sul *Geviert*, lungi dal costituire una marginale escogitazione poetico-speculativa dell'ultimo Heidegger, approda a due risultati fondamentali. Innanzitutto l'esser-cosa della cosa non appartiene al suo esser rappresentata o prodotta. Entrambe queste determinazioni appartengono al nichilismo che, dopo la dimenticanza dell'essere a vantaggio dell'ente, conduce anche a far perdere le tracce dell'ente. La cosità della cosa è nella sua appartenenza all'essere che, al di là di ogni rappresentazione e produzione, la lascia essere così come è.

In secondo luogo nel *Geviert* viene in chiaro il rapporto tra evento dell'essere e linguaggio. Il linguaggio è la sede in cui l'essere veramente accade, perché il linguaggio, nominando la cosa, chiamandola, richiama il suo luogo di appartenenza, i quattro che la cosa, chiamata, fa dimorare presso di sé.

Non è dunque la presenza della cosa a generare il linguaggio, ma è il linguaggio che chiama alla presenza la cosa come l'essere la eventua, e non come l'uomo se la rappresenta o addirittura come la produce. L'uomo infatti è solo uno dei quattro, o, come dice Heidegger:

Il linguaggio, quale dire originario del quadrato del mondo, raggiunge e include nella sua sfera noi che, in quanto mortali, siamo parte del quadrato, noi che possiamo parlare solo in quanto cor-rispondiamo al linguaggio.¹¹

¹ M. Heidegger, *Der Weg zur Sprache* (1959); tr. it. *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 203.

² Ivi, p. 205.

³ M. Heidegger, *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 35.

⁴ Id., *Das Ding* (1950); tr. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, pp. 109-124.

⁵ Id., *Was ist Metaphysik?* (1929); tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 61.

⁶ Id., *Il linguaggio*, cit., pp. 35-36.

⁷ Id., *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull' "umanismo"*, in *Segnavia*, cit., p. 312.

⁸ Id., *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte I: "Il principio d'identità", in "Teoresi", 1966, p. 18.

⁹ Id., *La cosa*, cit., p. 119.

¹⁰ Id., *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 169.

¹¹ *Ibidem*.

93.

Il linguaggio, il silenzio, il sacro

Quanto più la notte del mondo va verso la mezzanotte, tanto più recisamente domina la povertà in modo da celare la propria essenza. Non soltanto va perduto il sacro come traccia della divinità, ma sono pressoché smarrite anche le tracce di questa traccia perduta. Quanto più le tracce si perdono, tanto meno è possibile a un mortale, giacente nell'abisso, poter riconoscere un cenno o un segno.

M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?* (1946), pp. 250-251.

C'è un motivo sotterraneo in tutta la speculazione di Heidegger, un motivo che non viene mai espressamente a tema, ma che di tanto in tanto traluce in poche e poche frasi che evocano l'intero, il sacro, il dio e gli dèi, il mortale e l'immortale. È un motivo religioso che nulla ha da spartire con la fede cristiana. Il suo modo di annunciarsi non è il *Verbum*, ma il silenzio, che non è il tacere di chi non ha interlocutori, ma la *quiete* che ospita tutti gli interlocutori della quaternità (*Geviert*)¹:

Il dire originario, che infonde il moto al quadrato del mondo, aduna ogni cosa nella prossimità dell'esser l'uno di fronte all'altro, e questo adunare è silenzioso, come silenzioso è il temporalizzare del tempo, lo spazializzare dello spazio, come silenzioso è il gioco dello spazio del gioco temporale. Quell'adunare con appello silenzioso, con cui si identifica il movimento infuso nel mondo dal dire originario, noi lo

chiamiamo: il suono della quiete. Esso è il linguaggio dell'essenza.²

La stessa tensione che si riscontra nell'evento dell'essere (*Ereignis*), in cui l'essere si ap-propria dell'uomo per espropriarsi in quell'apertura (*da*) in cui l'uomo consiste (*Da-sein*), ritorna a caratterizzare il silenzio (*Stille*) che si eventua come silenzio solo nel discorso sonoro (*lautende*) dell'uomo. Il silenzio, cioè, ha bisogno della parola fisica dell'uomo per essere silenzio originario, da cui ogni discorso trae la sua possibilità. Anche se, scrive Heidegger:

Il linguaggio ha bisogno e si avvale del parlare dell'uomo, e tuttavia esso non è semplice opera della nostra attività linguistica. Su che posa, cioè si fonda il linguaggio?³

Se è vero che il linguaggio delle parole è tale, solo se corrisponde a un linguaggio più originario che parola non è, ma piuttosto silenzio, si capisce perché "solo dove la parola vien meno si dà un 'è'", cioè una cosa. E questo perché, scrive Heidegger:

Venir meno qui significa che la parola sonora (*verlautende*) ritorna nel silenzio, nel risuonare del silenzio (*Lautloses*), là donde essa trae origine e possibilità.⁴

Ricondursi al silenzio come al luogo originario di ogni dire, sentire nel silenzio il suono di quel dire originario (*Sage*) che non si lascia afferrare e chiudere in nessun enunciato (*Aussage*),⁵ significa ripercorrere all'indietro il cammino bimillenario della metafisica, nell'intento di recuperare quanto da questa è stato obliato e poi smarrito.

Dopo aver concepito l'essere come *fondamento*, la metafisica non poté fare a meno di concepire il pensiero come *scoperta* di tale fondamento e il linguaggio come sua *espressione* totalmente dispiegata. A questo punto si trovò nella necessità di intendere come fatti puramente negativi il celare del nascosto e il tacere del silenzio. Nel suo sforzo titanico dispiegò il nascosto e risolse l'essere nell'ente, disse il taciuto e risolse il mistero nella chiarezza del sistema, della parola enunciata. Non pensò mai che nascondere vuol dire anche custodire, tacere vuol dire anche non voler profanare.

La metafisica diede il nome a Dio e perse le orme del sacro, nominò i suoi attributi in analogia a quelli dell'ente e non s'accorse in questo modo di parlare del mondo, anzi di come

l'uomo se l'era rappresentato. Dal canto suo, l'uomo si raccolse nell'apertura di volta in volta dischiusa dalla sua rappresentazione, e perse il luogo da cui si aprono le aperture e si dischiudono i mondi. Concluso in ogni parte dal suo mondo, giunse persino a negare il Dio che non aveva mai conosciuto, e affidò anche questa negazione alla parola, perché aveva smarrito il riserbo del silenzio.

Dimentico dell'essere, perché sempre alla ricerca dell'essere dell'ente, cercò per duemila anni di dimostrare l'essere di Dio, senza avvertire che il problema non era quello della sua esistenza, ma quello della sua assenza o della sua presenza, o, come dice Heidegger: "se il Dio si avvicini o si allontani".⁶ Giunse così nel tempo della povertà estrema, che si è a tal punto allontanato da Dio che non è più in grado nemmeno di avvertirne la mancanza:

Nella mancanza di Dio si manifesta qualcosa di peggiore ancora. Non solo gli dèi e Dio sono scomparsi, ma si è spento anche lo splendore della divinità nella storia del mondo. Il tempo della notte del mondo è il tempo della povertà, perché diviene sempre più povero. È già tanto più povero da non poter riconoscere la mancanza di Dio come mancanza.⁷

Eppure proprio in questo allontanamento da Dio c'è un sentiero che avvicina. Allontanandosi dall'Ente supremo che fonda e presiede la totalità degli enti, ci si inoltra là dove nessuna enunciazione metafisica più assicura, là dove gli enti sono lasciati in quella precarietà che è il loro libero accadere nell'essere. Infatti, scrive Heidegger: "L'essere non è Dio e nemmeno un fondamento del mondo",⁸ ma proprio per questo l'essere dischiude il sentiero del sacro che, a sua volta, può condurre a Dio. E ciò perché:

Solo a partire dalla verità dell'essere si può pensare l'essenza del sacro. Solo a partire dall'essenza del sacro si può pensare l'essenza della divinità. Solo alla luce dell'essenza della divinità si può pensare e dire che cosa debba nominare la parola "Dio".⁹

Ovviamente non bisogna affidare questa sequenza alla logica della ragione. I tentativi metafisici della ragione sono tutti naufragati in un Dio che non ha nulla di divino, perché il Dio della metafisica, scrive Heidegger:

È un Dio che l'uomo non può invocare, né a cui tanto meno offrire sacrifici. Dinanzi alla *Causa sui*, infatti, l'uomo non può provare timore e cadere in ginocchio. Al cospetto di questo Dio, non può suonare e

danzare.¹⁰

La parola poetica della quaternità (*Geviert*) non parla di Dio, ma di “divini”. Non comprendendo Dio, il *Geviert* tace, e nel silenzio custodisce i divini come *direzione divina*. Qui si annuncia il sacro, a cui l’uomo partecipa come mortale, e a cui si dispone nel silenzio dell’ascolto. L’uomo cor-risponde al sacro quando ascolta, quando il suo parlare non conosce la prevaricazione del dire che definisce, ma la disposizione all’ascolto di quel dire originario che è la voce del sacro, il suono della quiete.

La tonalità religiosa con cui si offre il *Geviert* non deve far pensare a un seguito; quasi che il rapporto uomo-essere, come è poeticamente espresso nel *Geviert*, preluda a un rapporto uomo-divinità. E questo perché il rapporto con l’essere è l’Evento (*Ereignis*), non qualcosa che prepari a un altro evento, perché ciò significherebbe ritornare ancora una volta alla metafisica, alla *philosophia ancilla theologiæ*, dove si dice il silenzio e dove si profana il mistero.

L’aspetto religioso del *Geviert* dice solo che non c’è in Heidegger una “priorità” della filosofia rispetto alle altre forme dell’esperienza umana, come se l’esperienza religiosa, quella estetica e persino quella scientifica e tecnica¹¹ fossero dei semplici derivati o forme diminuite del rapporto fondamentale uomo-essere.

Per Heidegger, come del resto per Jaspers, il pensiero e l’esperienza religiosa sono due modi di incontrare l’evento dell’essere che rimane unico. Il *pensare* che anima la loro filosofia non è la *ratio* metafisica che, nel suo dispiegamento, in sé risolve o tenta di risolvere ogni presupposto, ma è un pensare (*Denken*) che, consapevole dei propri limiti, non rifiuta di accompagnarsi al poetare (*Dichten*), lungo quei sentieri che si inoltrano nel bosco (*Holzwege*) dove traluce quel luminoso diradarsi che è la radura dell’essere (*Lichtung*).

Questi sentieri, che esprimono il senso della ricerca umana, avanzano per un tratto nel bosco e poi finiscono per perdersi in esso. Sono quindi, a un tempo, via e smarrimento. Percorrendoli, il pensatore che parla dell’essere incontra il poeta che parla del sacro. Non si sa nulla del loro colloquio, solo è concesso udire che “il Sacro congiunge al Divino. Il Divino avvicina Dio”.¹²

Finché non recupera questa vicinanza, la terra della sera non può che continuare a inoltrarsi nella sua sera che precede la notte. La sua storia, infatti, prese le mosse dall'oblio dell'essere, dalla dimenticanza della sua prossimità. Per questo, scrive Heidegger:

L'Occidente non è da pensare regionalmente in contrapposizione all'Oriente, né semplicemente come Europa, ma, nella prospettiva della storia del mondo a partire dalla vicinanza all'origine prima. [...] La patria di questo abitare storico è la vicinanza dell'essere. In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dèi si neghino e resta la notte, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi. Ma il sacro, che è soltanto l'originario spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l'essere stesso viene a tralucere e si lascia sperimentare nella sua verità. Solo così può cominciare, a partire dall'essere, il superamento di quello spaesamento, in cui non soltanto gli uomini, ma l'essenza dell'uomo sta vagando.¹³

E se proprio qui si raccogliesse l'appello dell'essere nel tempo della povertà estrema? Prima che la notte giunga, l'invito rivolto a quanti ancora abitano la terra della sera è ancora una volta quello di cor-rispondere. Pensiero e poesia in fondo hanno aperto e continuano ad aprire sentieri che chiedono viandanti.

¹ Cfr. il capitolo 92: "Nel linguaggio l'evento dell'essere".

² M. Heidegger, *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 170.

³ Id., *Der Weg zur Sprache* (1959); tr. it. *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 201.

⁴ Id., *L'essenza del linguaggio*, cit., p. 170.

⁵ Cfr. il capitolo 90: "Il linguaggio parla".

⁶ M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 303.

⁷ Id., *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 247.

⁸ Id., *Lettera sull'"umanismo"*, cit., p. 284.

⁹ Ivi, p. 303.

¹⁰ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", in "Teoresi", 1967, p. 234.

¹¹ Si veda a questo proposito la Parte X: "La provocazione della scienza e della tecnica" dove nel "pro-vocare" è custodito il senso del "chiamare fuori alla presenza", così come nel "pro-durre" che, se non deviasse nella direzione esclusiva dell'ente, tratterrebbe in sé qualcosa che originariamente è *poiesis*, è

opera della verità come *a-létheia*, come non-nascondimento, come s-velamento.

¹² M. Heidegger, *Perché i poeti?*, cit., p. 296.

¹³ Id., *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 291.

Parte sedicesima

L'ORIGINE E LA TRACCIA: L'ERMENEUTICA DI JASPERS

La condizione dell'uomo è quella di trovarsi nell'essere come originaria apertura che, nell'orizzonte dischiuso dal nostro esserci temporale, lascia le tracce della sua ulteriorità.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), p. 64.

94.

Lo spazio dell'origine

Chiamiamo *Umgreifende* non la totalità come somma dell'essere, ma lo spazio che rimane per noi sempre dischiuso come fondo originario dell'essere.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), p. 39.

Nel 1947 Jaspers pubblicava un libro che, nonostante le sue mille e cento pagine, o proprio per questo, in Italia è rimasto poco conosciuto. Il suo titolo è *Von der Wahrheit* (*Sulla verità*), che la letteratura jaspersiana segnala come la seconda grande opera teoretica di Jaspers dopo *Philosophie* (1932) che, al confronto – sempre secondo la letteratura jaspersiana – rimane insuperata.¹

La sfortuna di quest'opera è forse dovuta al fatto che è sempre stata letta come opera a sé e non come la prima parte di un più vasto disegno che aveva per titolo: *Über philosophische Logik* (*La logica filosofica*). Separata dalla sua incompiutezza, *Von der Wahrheit* ha dato l'impressione di una semplice riproposizione delle tematiche esistenziali svolte in *Philosophie*, mentre è l'ampio dispiegarsi di quell'operare filosofico che oggi siamo soliti chiamare *ermeneutica*.²

Nella *Prima Introduzione*, in cui si espone il piano generale dell'opera, si elencano gli effetti (*Wirkungen*) che la "Logica filosofica" si propone di raggiungere. Essi sono nell'ordine: a) rendere lo spazio libero (*Sie macht den Raum frei*), b) ridestare le origini (*Sie erweckt Ursprünge*), c) allargare la partecipazione comunicativa (*Sie weitete die Mitteilbarkeit*), d)

generare pensieri di fondo semplici e mobili (*Sie erzeugt einfache, bewegende Grundgedanken*), e) combattere la non-verità (*Sie ist Waffe in Kampf gegen Unwahrheit*), che non è la falsità (*Falschheit*), che ha senso solo in una gerarchia di valori logici sullo sfondo di un sistema chiuso, ma l'assolutizzazione dell'interpretazione che, isolandosi da quello spazio libero che la ospita (*isolierende Verabsolutierung*), tende a porsi come verità assoluta.

In questa impropria assolutizzazione Jaspers vede un'espressione di quella volontà di potenza che non può essere dimessa con la procedura logica del rilevamento della contraddizione, ma opponendo una volontà di verità. In questo senso Jaspers parla di una volontà contro una volontà (*Wille gegen Wille*),³ cioè di una volontà di verità (*Wille zur Wahrheit*) che tiene aperto lo spazio contro tutte le possibili chiusure messe in atto dalla volontà di potenza (*Wille zur Macht*). Ma che cos'è lo spazio libero? E che cosa sono le chiusure?

La *Seconda Introduzione* – quella specifica per *Von der Wahrheit* – ha per titolo: “Avvio al pensiero delle origini (*Ansatz zum Denken der Ursprünge*)”. È questo indubbiamente il tema peculiare della filosofia dal giorno che, costituitasi con Platone e Aristotele come *sapere* (*sophía*), ha trovato la sua espressione come ricerca dell'originario. Non a caso, nel primo libro della *Metafisica* di Aristotele leggiamo che “È evidente che la sapienza è un sapere che concerne le cause prime e i principi”.⁴

A questo intento la filosofia è sempre stata fedele, sia quando ha inteso l'origine come *inizio*, sia quando l'ha intesa come *fondamento*. Che poi il fondamento sia stato identificato con Dio, con il soggetto trascendentale, con la continuità del mondo storico, con l'impianto tecnico, non ha rilevanza, perché la diversa connotazione dell'originario non smentisce che l'attenzione è comunque rivolta all'*originario come al luogo da cui prendono avvio le interpretazioni*.

Anche “il sapere senza fondamento”⁵ insiste sul motivo dell'origine al pari del “sapere assoluto”. La differenza è solo nella specificazione dell'origine che, “debolmente” o “fortemente” connotata, resta comunque un'interrogazione sulla *valenza originaria* dei significati che si propongono. Jaspers chiama l'origine *Umgreifende*, a proposito del quale

scrive:

L'*Umgreifende* è quello spazio che si dischiude quando poniamo la domanda intorno all'essere che, col progressivo manifestarsi di tutti i fenomeni che ci vengono incontro, come tale indietreggia (*als es selbst zurückwich*). Questo essere, che non è né un oggetto (sempre limitante), né una totalità che si configuri come orizzonte (sempre demarcante), lo chiamiamo *Umgreifende*.

L'*Umgreifende* si fa sentire (*fühlbar wird*) come ciò che costantemente rimanda a un'ulteriorità al di là di ogni orizzonte (*ständig ein Weiteres jenseits des Horizonts zeigt*), e che include ogni orizzonte guadagnato senza essere a sua volta orizzonte. Non è infatti l'orizzonte in cui dimora il nostro rispettivo sapere e in cui ci viene incontro ogni determinata modalità dell'essere, perché l'*Umgreifende* non è mai visibile (*nie sichtbar*) come orizzonte. L'*Umgreifende* è l'essere da cui, come da un ambito semplicemente comprensivo (*als dem schlechtin Umfassenden*), emergono anche tutti i nuovi orizzonti.

L'*Umgreifende* è dunque ciò che sempre solo si annuncia (*ist also das, was sich immer nur ankündigt*), nelle presenze oggettive e negli orizzonti, senza peraltro esser mai né oggetto, né orizzonte. Non si presenta (*vorkommt*) in sé, ma in ciò (*worin*) in cui tutte le altre cose ci (*uns*) si presentano. La sua presenza è solo indiretta e noi la avvertiamo quando superiamo (*zuschreiten*) e oltrepassiamo (*überschreiten*) ogni orizzonte.

All'interno di ogni orizzonte afferriamo le cose direttamente come questi oggetti di volta in volta determinati, che però non sono solo ciò che immediatamente appaiono (*unmittelbar erscheinen*), ma anche quella trasparenza che diventano attraverso e a partire dall'*Umgreifende* (*sondern durch das Umgreifende von ihm her transparent werden*).

Noi compiamo il pensiero filosofico fondamentale (*den philosophischen Grundgedanken*) quando pensiamo oltre (*über-hinau-denken*) ogni essere determinato e oltre ogni orizzonte visibile e perciò determinato, nella direzione (*zum*) dell'*Umgreifende* in cui noi siamo e che noi stessi siamo (*in dem wir sind, und das wir selber sind*).

L'*Umgreifende* è ciò per cui tutto l'essere è per noi o, se si vuole, è la condizione (*Bedingung*) per cui esso diventa essere autentico (*eigentlich*) per noi. Esso non è totalità come somma dell'essere (*Es ist nicht alles als die Summe des Seins*), ma è quel tutto che rimane per noi sempre dischiuso come fondo originario dell'essere (*sondern ist das für uns ungeschlossen bleibende Ganze als der Grund des Seins*).⁶

Per ragioni di chiarezza non ho potuto evitare questa lunga citazione che tende a determinare quello spazio d'espressione che è poi lo *spazio originario del senso*, che consente alle cose di essere e di sussistere secondo un *significato*. Ogni significato prende inizio, ma ogni inizio è già interno all'*Umgreifende* che non inizia, ma si annuncia (*sich immer nur*

ankündigt) come apertura del senso, come luogo in cui (*vorin*) tutti i significati possono presentarsi (*alles andere vorkommt*).

Se ogni significato è comprensibile perché è compreso in quell'apertura di senso che è l'*Umgreifende*, peraltro l'apertura di senso non resta invariata e non toccata dai significati che l'attraversano, per cui l'*Umgreifende* si annuncia *nella* determinatezza dei significati che in esso si presentano (*im gegenständlich Gegenwärtigen*). Il problema è di non risolvere l'apertura del senso nella materialità dei significati (*jeweiliges Wissen*) con cui di volta in volta l'apertura storicamente si dischiude.

Questo risolvimento è quanto la filosofia occidentale ha sempre fatto ogni volta che ha risolto il mondo (*Welt*) in una particolare visione del mondo (*Weltanschauung*), sia essa ontologica, teologica, storicistica, scientifica, facendo coincidere l'*Umgreifende* con l'*orizzonte* storicamente costituitosi,⁷ l'apertura del senso con la *materialità* dei significati con cui di volta in volta l'apertura si è aperta.

Questa *coincidenza* è la chiusura dello spazio libero, è quella volontà di potenza che abolisce l'origine perché intende la totalità come sistema e non come permanente apertura (*ungeschlossene bleibende*), e il *Grund* come *fondamento* del sistema, invece che come *sfondo* di molteplici sistematiche che Jaspers chiama "modalità dell'*Umgreifende* (*die Weisen des Umgreifenden*)".⁸

Accadendo *insieme* alle sue modalità, l'ermeneutica jaspersiana da un lato sottrae all'origine il valore di *principio non principiato*, ossia di cosa o ente o concetto *assoluto*, sciolto da (*solutus ab*) le modalità determinate del suo accadere, che sono poi gli oggetti di volta in volta determinati (*jeweils bestimmten Gegenstände*); dall'altro, rivendicando la mobilità e l'indefinitezza dell'apertura originaria che, invisibile in sé (*nicht selbst sichtbar*), si fa sentire (*wird fühlbar*) come perimetro degli enti, evita l'assolutizzazione di ogni ontologia, *esponendo al nulla* ogni comprensione storicamente accaduta. In questo senso, scrive Jaspers:

Ogni volta che cogliamo un particolare (e particolare è anche ogni sistema della totalità dell'essere che si è pensato), noi sperimentiamo che cosa l'essere non è (*Jedesmal erfahren wir in dem positiven Erfassen eines Partikularen - partikular ist auch jedes gedachte System*

*des Ganzen des Sein – zugleich, was das Sein nicht ist).*⁹

L'esposizione al nulla è l'esposizione all'interrogazione, è il continuare a pensare (*immer-weiter-denken*) oltre ogni pensiero (*über-hinaus-denken*) che, per il solo fatto di essersi costituito, tende alla propria solidificazione e al proprio irrigidimento (*starrwerden*). Rispetto a questa possibilità, l'ermeneutica jaspersiana, attivando la dialettica tra senso (*Sinn*) e significato (*Bedeutung*) opera una sorta di *destrutturazione delle strutture*, dove l'apertura del senso, mobile e indefinita, agisce contro l'immobilismo della costituzione dei significati, che pure accadono *in* questa apertura e *con* questa apertura, senza tuttavia risolverla, sottraendola a quell'ulteriorità, a quel *ein Weiteres jenseits des Horizonts* che le è costitutiva.¹⁰

Nel tentativo di chiarire il senso dell'operazione filosofica fondamentale (*der Sinn der philosophischen Grundoperation*), Jaspers dice che:

L'oltrepassamento degli enti verso l'*Umgreifende* è un pensiero semplice, ma infinitamente ricco di conseguenze. Con esso ci liberiamo dalle catene che ancorano la nostra coscienza dell'essere a un sapere determinato (*an ein bestimmtes Wissen*), per guadagnare, senza limite alcuno, l'ampiezza dell'essente (*die Weite des Seienden*). È questo un pensiero che, per così dire, ci *trasforma* (*uns umwendender*), perché torna a *liberarci* (*wieder lösender*) da ogni ente determinato, per farci *tornare indietro* (*zur Umkehr*) dalla fissazione che sempre accompagna ogni pensiero che voglia essere vincolante (*zwingender Gedanke*). In sé, questo pensiero non ci mostra alcun nuovo oggetto, perché è vuoto (*leer*) di qualsiasi sapere che riguardi il mondo, ma, attraverso la sua forma, dischiude la semplice e universale possibilità dell'essente. Ridestati da questo pensiero, impariamo ad ascoltare ciò che è autentico (*eigentlich*) e diventiamo capaci di percepire le origini.¹¹

Con questa precisazione Jaspers ribadisce che lo spazio dell'origine non è uno spazio vuoto che preesiste ai saperi che in esso si costituiscono, ma è uno spazio che nasce *con* quei saperi. L'operazione filosofica fondamentale interviene *dopo* questa apertura, per evitare di risolvere l'origine, lo spazio dell'apertura del senso, nei significati che vi si sono costituiti.

Contro questa eventualità, che appiattisce il pensiero nel di volta in volta pensato, l'operazione filosofica fondamentale ci fa tornare indietro da tutti i pensieri pensati (*zur umkehr aus jeder Verfestigung zwingender Gedanke*), ci con-verte (*uns um-*

wendender), nel senso letterale di “farci voltare le spalle” a quella possibile solidificazione del *sensu* nel *significato* che, oltre a porre fine all’ulteriore possibilità di significazione delle cose (*die Möglichkeit des Seienden*) instaura la dittatura di un significato dispotico che vive sul silenzio dell’origine. Un silenzio che è incapacità di udire (*wir hören lernen*), che è sopore (*wir erweckt werden*) rispetto a possibilità in-audite.

¹ Così scrive per esempio L. Pareyson, *Karl Jaspers* (1940), Marietti, Torino 1983, p. XIV, che in Italia rimane il più grande studioso di Jaspers: “Il capolavoro di Jaspers, cioè il suo libro più completo e il punto culminante del suo pensiero, rimane pur sempre *Philosophie* in tre volumi”.

² Di quest’opera esistono in Italia una raccolta antologica: U. Galimberti (a cura di), *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970, e due traduzioni parziali: I. Chiusano (a cura di), *Del tragico*, il Saggiatore, Milano 1959; D. Di Cesare (a cura di), *Il linguaggio. Sul tragico*, Guida, Napoli 1993.

³ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, pp. 504-600.

⁴ Aristotele, *Metafisica*, Libro I, 982 a.

⁵ Al sapere senza fondamento dedicano pagine stimolanti A. Gargani, *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975, e G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, pp. 123-150.

⁶ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., pp. 38-39.

⁷ Sulla nozione di “orizzonte” nell’ermeneutica contemporanea, si vedano le pagine particolarmente illuminanti che M. Trevi dedica in *Sé: soggetto, oggetto, orizzonte*, in *Il narcisismo*, Borla, Roma 1983; e in *Testo, interpretazione, simbolo*, in “Rivista di Psicologia analitica”, n. 26, 1983, pp. 137 sgg., ora in *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Raffaello Cortina, Milano 1986.

⁸ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 53.

⁹ Ivi, p. 38.

¹⁰ In una discussione di seminario, che G. Vattimo ha menzionato ne *Le avventure della differenza*, cit., p. 187, parlavo di questa destrutturazione delle strutture come di uno *s-terminio dei termini* che, concedendo loro un’ulteriorità di senso rispetto alla loro *terminazione*, li rende *il-limitati, transitivi*. A questo stesso modo di pensare credo si riferisca sia la figura dello “sfondamento” introdotta da Vattimo, rispetto a ogni sapere che si pretende definitivamente costituito nel suo fondamento inconcusso e incontrovertibile, sia la dialettica che S. Natoli, in *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, scorge tra *ermeneutica* e *genealogia*, dove l’emersione del senso, proprio del momento ermeneutico, agisce come destrutturazione della costituzione dei significati inaugurati dal momento genealogico.

¹¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 39.

95.

La cifra come traccia

Nei confronti della nostra volontà di sapere, che pretende di afferrare l'essere all'origine (*am Ursprung*), l'essere si comporta come ciò che indietreggia (*zurückweicht*) e che lascia, nella forma degli oggetti che ci stanno dinnanzi, dei semplici resti (*Reste*) e delle tracce (*Spuren*).

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), p. 37.

Pensata come destrutturazione delle strutture, come sterminio dei termini, l'origine come *Um-greifende* indebolisce i contorni del concetto (*Be-griff*) e mostra come la concettualizzazione sia un *impossessamento* (*be-greifen*) parziale del senso originario della parola. Così *l'origine si lega alla cifra* che non è un enigma da decifrare, ma è la forza del significare che, eccedendo sulla definizione concettuale dei termini, li espone alla potenza dell'evocare.

Ciò che le cose e-vocano "in quella *trasparenza* che diventano attraverso e a partire dall'*Umgreifende* (*durch das Umgreifende von ihm her transparent werden*)",¹ è tutto ciò che è sfuggito alla loro *oggettivazione*, alla loro *fondazione* all'interno della scissione-soggetto-oggetto (*Subjekt-Objekt-Spaltung*), che è poi la modalità con cui in Occidente sono sempre state considerate le cose, sia a livello di senso comune, sia a livello di scienza esatta. Il dubbio cartesiano si è infatti risolto in un rafforzamento di quella convenzione pre-

scientifica secondo cui le cose sono il loro star-di-contro (*Gegen-stand, o-bjectum*) a un soggetto che le considera.²

Si è così dimenticato che i *dati*, a cui si attiene tanto il buon senso quanto la scienza, sono appunto “dati”, portano cioè in sé quel carattere di *già accaduto*, di *già av-venuto*, che li connette immediatamente all’origine come al luogo del loro e-venire. In quanto memoria di questo e-vento, la cifra sottrae a ogni oggetto la possibilità di risolversi nella sua oggettività, e alla soggettività, che a ogni oggetto conferisce il suo significato, la possibilità di porsi come origine.

Esponendo ogni *dato* al suo essere *già accaduto*, la cifra spezza ogni fondazione dei significati, inaugurando la verità come rottura (*Wahrheit im Durchbruch*)³ che Jaspers così descrive:

L’esperienza fondamentale dell’essere è in generale un’esperienza di limiti. Ciò che soprattutto importa è dissolvere ogni generalizzazione assolutizzante, per tenersi aperti a una sempre possibile rottura (*Durchbruch*), perché le tracce dell’Uno (*die Spuren des Einen*) sono reperibili solo nella rottura effettivamente eseguita (*im wirklich vollzogenen Durchbruch*). Le figure dell’unità, infatti, non possono che essere figure di rottura.⁴

L’unità del sapere, questo ideale che l’Occidente ha sempre perseguito, non è una cosa, né un luogo, né un’idea, né qualsiasi altra dimensione che possa essere assunta come principio unico, incontrovertibile e quindi come fondamento inconcusso di un sapere universale e assoluto (*verabsolutierenden Allgemeinen*), ma è un “tenersi aperto a una sempre possibile rottura (*das Sichhoffenhalten für den immer möglichen Durchbruch*)”,⁵ perché solo spezzando i saperi costituiti *nella e dall’origine* è possibile evitare il risolvimento del *sensu* nel *significato* e salvaguardare quell’*ulteriorità* del *sensu* rispetto al *significato* di cui ogni cifra è traccia (*Spur*).

Si tratta di quella traccia per cui ogni *dato* non può nascondere di essere appunto un che di *dato*, qualcosa che, prima di ogni fondazione, è *già accaduto*. Il suo accadere è evento gratuito, perché nel suo darsi non è giustificato da altro che dal suo semplice cominciare. L’*origine* è la *traccia*, dove l’origine, non designando nulla che possa valere, *quanto al suo contenuto*, come un che di assolutamente primo, è spazio

libero (*Raum frei*), apertura (*Offenheit*), pura ampiezza (*reine Weite*) che non preesiste alle cose che ospita, ma che neppure si risolve nell'interpretazione che di volta in volta si dà delle cose.

Dissolvendo (*verschwinden*) l'assolutizzazione delle interpretazioni, l'origine risolve ogni cosa in cifra, la sottrae al suo senso de-finito per restituirla, come traccia, alla sua ampiezza. Ciò significa consegnare le cose alle diverse interpretazioni che se ne danno, ricomporre la verità come libertà, scoprire sotto ogni presunta *fondazione* assoluta quella nascosta verità che la rivela come una delle tante possibili *descrizioni*.

Svelando le cose non nell'aspetto che hanno quando sono racchiuse nell'interpretazione, ma in quello che acquistano quando sono es-poste come cifre nella rottura dell'interpretazione, Jaspers coglie tra origine e traccia quel nesso che Heidegger indica nella "libertà come essenza della verità"⁶ e Wittgenstein nella "filosofia, che non può in alcun modo intaccare l'uso effettivo del linguaggio: può in definitiva solo descriverlo. Non può nemmeno fondarlo. Lascia tutto com'è".⁷

Lasciare le cose *come sono* non ha nulla di quell'immobilismo che il modo occidentale di pensare è portato a sospettare. Al contrario questa condizione restituisce le cose al loro *essere*, sottraendole a quella *sistemazione* che ogni interpretazione pretende come definitiva. Per questo Jaspers ritiene che:

Non si può caratterizzare l'universalità del linguaggio se non attraverso *la sua presenza in tutti i modi dell'Umgreifende*. Infatti solo ciò che il linguaggio raggiunge, c'è propriamente, dà notizia di sé, entra nella chiarezza e perciò in movimento (*und damit in Bewegung*).⁸

Si tratta di quel movimento che la parola sviluppa come cifra simbolica, articolando il flusso delle rappresentazioni. È in questo movimento, e in esso soltanto che la parola dispiega la sua potenza rivelatrice. Al di fuori, infatti, essa non solo è privata del suo infinito significare, ma, lungi dall'essere rivelazione, diventa determinazione unilaterale e, come tale, tendenzialmente falsa. Per attingere alla pienezza del significato non bisogna allora trascurare il *movimento* della parola, non bisogna sottrarla a quella che Jaspers definisce la "fantastica corrente del suo accadere (*traumhaften Strom des*

Geschehens)".⁹

Come accadimento, l'originarietà del linguaggio non è interpretabile come un *prendere inizio*, perché ogni inizio è già *interno* a quell'accadimento originario che è il linguaggio. In tal modo l'ermeneutica jaspersiana mette in chiaro quell'attualità del dire che si dice dicendo, e di cui non si può identificare l'inizio, poiché da sempre si è in esso. Da esso si dispiegano le varie *onto-logie*, i vari *discorsi sugli enti*, la cui impossibilità di porsi come assoluti dipende dal fatto che prendono inizio da quello sfondo mobile e indefinito che, invisibile in sé, si fa visibile come *perie-ontologia*, come perimetro degli enti.¹⁰

¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 38.

² Id., *Descartes und die Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1937, pp. 66 sgg.

³ Id., *Von der Wahrheit*, cit., pp. 710-868.

⁴ Ivi, p. 709.

⁵ *Ibidem*.

⁶ M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit* (1930-1943); tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 143-151.

⁷ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (1953); tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974, § 124, p. 69.

⁸ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 411.

⁹ Ivi, p. 412.

¹⁰ Sulla distinzione, propria della terminologia jaspersiana, tra ontologia e periecontologia si veda il capitolo 34: "Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia".

La verità come via

Noi non viviamo
immediatamente nell'essere
(*Sein*), perciò la verità non è un
nostro possesso definitivo. Noi
viviamo nell'esserci temporale
(*Zeitdasein*), perciò la verità è la
nostra via (*Weg*).

K. JASPERS, *Von der Wahrheit*
(1947), p. 1.

La questione dell'origine, che Cartesio aveva posto nel *Cogito* come in uno stato di purezza, in un punto di partenza senza presupposti, viene messa in questione da Jaspers con la semplice constatazione che non è possibile concepire un punto di vista puro, perché la realtà temporale in cui viviamo non ce lo consente. È questa la nostra ineludibile effettualità, la pre-comprensione originaria che condiziona ogni comprensione possibile.

Siamo alla *grande variante* rispetto a tutte le ontologie. Se infatti l'essere conserva la sua centralità e il suo primato, la variazione del punto di partenza determina la variazione del risultato. Il modo di accedervi condiziona l'accesso. Tutto, infatti, accade all'interno di quell'apertura che è l'esserci temporale (*Zeitdasein*) in cui da sempre si è, e rispetto a cui ogni astrazione volta a prescindere ricade su se stessa, lasciandosi semplicemente alle spalle l'abisso in cui già è.

L'abisso è "il nostro ineluttabile trovarci nell'essere (*Dasein ist die Unmittelbarkeit des Sichfindens im Sein*)"¹ come originaria apertura all'essere che, nell'orizzonte dischiuso dal

nostro esserci temporale, lascia le tracce della sua alterità (*Jedesmal ist das Sichfinden verknüpft mit dem Spüren des andern*).²

L'ineluttabile trovarsi dell'esserci nell'essere e l'annunciarsi dell'essere come alterità dicono da un lato il primato ontologico dell'essere rispetto all'esserci temporale, che prende spicco e profilo rispetto a questa trascendenza immanente; dall'altro, siccome senza esserci nulla acquisterebbe rilievo, perché non ci sarebbe domanda né interrogazione (*ohne Dasein ist alles andere nichts*),³ non è possibile dispiegare un'ontologia *separata* dall'interrogazione che la inaugura. In questo senso Jaspers può parlare dell'esserci come di un'origine onnicomprensiva (*Das Dasein als umgreifender Ursprung*).⁴

C'è dunque un'origine che condiziona la rivelazione dell'Origine, un *Umgreifende* che noi siamo (*Das Umgreifende, das wir sind*) che non concede all'*Umgreifende* che è l'essere stesso (*das Umgreifende, das Seins selbst ist*) una manifestazione che non sia già profondamente compromessa. La purezza è il frutto di un'astrazione metodologica che rimuove le condizioni del suo dispiegarsi e del suo radicarsi in un terreno che la predetermina e la oltrepassa. Essa dimentica che quanto le pare principio puro e garantito consegue alla rimozione e all'accantonamento di quell'apertura che dà agli enti significato e toglie loro il diritto di una immodificabile inedità.

Essendo obbligata la via che porta all'essere, siamo sempre su quella strada, e per quanto vari e diversi possano essere i percorsi, non possiamo sfuggire a quell'unica e fondamentale destinazione che è il nostro esserci temporale come apertura non decisa e non voluta, come origine infondata. Volersi tirar fuori dal luogo in cui si è per verificarne il valore e, a cose fatte, rientrarvi, com'è in ogni presunta fondazione ontologica dell'esistenza umana, non è liberazione dal presupposto, ma salto nel vuoto, che lascia dietro l'abisso e prende per buono il terreno su cui ricade. Infatti, se il luogo da cui ci si muove non garantisce se stesso, come può garantire il valore dell'altro?

L'insufficienza di garanzie che circonda l'infondatezza del nostro esserci ci concede solo di permanere nel terreno in cui si è, dove, se non è possibile *fondare*, non è impossibile

descrivere. L'ontologia deve cedere alla *geografia*, alla grafia della terra, la più dicente, la più descrittiva, che non accorda privilegi ontologici, perché al fondamento (*Grund*) ha sostituito il terreno (*Boden*) che, come apertura totale, relativizza le regioni parziali che contiene.

Ma anche il terreno dell'esserci non ha zone franche, e se è punto di vista e non sguardo assoluto, non è punto di vista neutrale. Il terreno a cui si apre non è terreno stabile e sicuro (*festen Boden*), ma terreno frastagliato, se non addirittura assenza di terreno (*Bodenlosigkeit*), che si spalanca quando l'interrogazione problematizza quella *Gborgenheit*, ossia quella superficie che nasconde l'abisso, da cui si tiene lontano il senso comune con le sue ovvie evidenze. Infatti, scrive Jaspers:

Noi viviamo nell'occultamento (*Geborgenheit*) di queste ovvie evidenze, ma se cominciamo a porre le nostre questioni in ordine alla totalità, allora le ovvie evidenze diventano problematiche e, con la distruzione di quanto finora era rimasto non problematizzato, ci vediamo sottrarre passo passo il terreno su cui stavamo. Infatti, con la prima domanda che poniamo sull'essere, sul sapere e sull'esser-vero comincia il filosofare, ma insieme anche la possibile mancanza di terreno (*Bodenlosigkeit*).⁵

Se la *fondazione* è impossibile, la *descrizione fenomenologica* è insufficiente, perché la sospensione del giudizio, l'*epoché* che la inaugura, se ha il merito di sottrarre la verità all'asserzione (*Urteil*), con la legittimità che le è propria e con la forza metodologica che la caratterizza, resta pur sempre un'opzione circa il modo di comprendere. Per questo, scrive Jaspers:

Non sono da rifiutare né ontologia, né noologia, ma a condizione di vederle radicate nello spazio dell'*Umgreifende*, che si chiarisce solo in un capovolgimento (*Umwendung*) del nostro modo di pensare.⁶

Il capovolgimento consiste nella consapevolezza dell'impossibilità di sciogliere la nostra compromissione con il mondo, per cui ogni distanziamento fondativo dell'ontologia, o noetico della fenomenologia appartengono a quell'intimità. Non c'è infatti fondamento ontologico né impianto eidetico che possano prescindere dall'apertura dell'esserci, che è apertura totale per quel tanto che relativizza le aperture parziali che contiene.

¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 54.

² Ivi, p. 64.

³ Ivi, p. 55.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ivi, p. 29.

⁶ Ivi, p. 209.

Il circolo ermeneutico

Quando nessuna costruzione della totalità ha più valore, nessuna concezione del mondo è assoluta e nessuna dottrina chiusa delle categorie è più possibile, allora siamo rinviati sul piano della pura presenza, dove le aperture e le connessioni della ragione si compongono con l'acutezza della decisione dell'esistenza nel suo agire, che è imprescindibilmente storico.

K. JASPERS, *Von der Wahrheit* (1947), p. 161.

Compromessa la purezza della verità, non resta che la verità come *via*. In questo enunciato jaspersiano non si deve leggere l'espressione di una rassegnazione senescente e tardiva, come critici affrettati hanno voluto far credere, pur essendo debitori di quel pensiero, se non altro per avervi trovato l'avvio per un diverso filosofare. Se la verità totale perde forza per la compromissione del punto di partenza, il permanere della verità totale come meta tensionale (*Spannung*) evita di fare del punto di partenza il punto di arrivo in cui si estingue la ricerca.

Quel "continuare a pensare (*immer-weiter-denken*)", che ritorna incalzante nelle pagine di *Von der Wahrheit*, se da un lato vieta l'assestamento definitivo del pensiero in una verità assoluta, dall'altro non concede la rassegnazione alla compromissione originaria. Se la verità totale vive e si alimenta della rimozione della compromissione,

l'atteggiamento rassegnato spreca la compromissione nel più ingenuo dei relativismi. Da questi due possibili scadimenti, Jaspers mette in guardia là dove dice:

È molto difficile sottovalutare il taglio che viene ad assumere la nostra coscienza dell'essere con il capovolgimento (*Umwendung*) dal filosofare ontologico a quello periecontologico. Quando infatti nessuna costruzione della totalità ha più valore, nessuna concezione del mondo è assoluta e nessuna dottrina chiusa delle categorie è più possibile, allora siamo rinviati sul piano della pura presenza, dove le aperture e le connessioni della ragione si compongono con l'acutezza della decisione dell'esistenza nel suo agire, che è imprescindibilmente storico. Ma proprio qui dove si tocca la verità più profonda sono possibili anche i peggiori fraintendimenti che si verificano quando si scambia la profondità della manifestabilità (*Tiefe der Offenbarkeit*) con la nullità del momentaneo (*Nichtigkeit des Momentanen*), la pienezza esistenziale con la mera vitalità dell'esserci, e le decisioni scaturite dal presente storico con le decisioni oggettive di un intelletto che sceglie tra alternative calcolate. In questi casi l'apertura totale (*Alloffenheit*) cessa di essere un originario dischiudersi (*ursprunglichen Sichangelassen*) per divenire una comprensione totale (*Allverstehen*) solo apparentemente neutrale, mentre il filosofare cessa di essere chiarificazione per divenire una dottrina di costruzioni dipendenti l'una dall'altra. La sistematica diventa sistema e la chiarificazione dei modi dell'*Umgreifende* diventa una sequenza di insignificanti ontologie.¹

Se non c'è purezza ontologica non ci deve essere neppure rassegnazione alla compromissione. Se l'*Umgreifende* che noi siamo non cessa di essere l'*accadimento fondamentale e imprescindibile*, esso è pur sempre un *accadimento dell'Umgreifende che è l'essere stesso*. Anzi proprio questo accadimento è per Jaspers il *primum* periecontologico, non però come principio esplicativo, ma come evento gratuito e infondato. Recita, infatti, la decima distinzione tra ontologia e periecontologia:

Nell'ontologia il *Primum* ontologico, ossia il *principio di tutto l'essere*, è oggettivato e tematizzato. Per la periecontologia il *Primum* periecontologico, ossia *come noi ci troviamo nell'Umgreifende*, rimane una questione filosoficamente imprescindibile.²

Di conseguenza, recita l'undicesima distinzione:

Per l'ontologia tutti gli enti *sono derivati* (*abgeleitet*) dal Principio. Per la periecontologia è impossibile concepire l'*Umgreifende* come ciò da cui noi possiamo derivare. Per noi il punto di partenza è il presente storico della nostra esperienza della realtà, delle nostre idee, del nostro amore. Da lì giungiamo alla comprensione di noi stessi attraverso un

itinerario che la nostra coscienza filosofica illumina e rende possibile. Lungo il cammino occorre tener presente che l'essere non è quella costruzione che abbiamo edificato col nostro sapere, ma la presenza di ciò che appare qui e ora, nella sua profondità, fino al fondo originario (*die Gegenwart des Hier und Jetzt in ihrer Tiefe bis zum Ursprung*).³

Di nuovo l'origine (*Ursprung*) e la traccia (*die Gegenwart des Hier und Jetzt*), con la precisazione che la traccia è accadimento fondamentale, perché il suo accadere è ciò entro cui l'essere stesso si fa accadimento. La traccia, cioè, è quell'imprescindibile presenza storica, spazialmente e temporalmente determinata, dove l'origine dispiega la sua profondità (*ihrer Tiefe*).

Dispiegandosi nella compromissione, l'essere si nega a ogni tentativo di *approccio ontologico* che, nella sua pienezza, non vuol compromettersi con la contingenza dell'apertura storica. Dispiegando la sua profondità nella compromissione, l'essere si nega a quel *relativismo storicistico* che pretende di esaurire l'essere nell'eventualità dell'evento.

Diventa così più chiaro il concetto di *trascendenza immanente* che Jaspers aveva introdotto in *Philosophie*:

La trascendenza immanente è *immanenza* che subito torna a *svanire*; è *trascendenza* che nell'esserci diventa *linguaggio come cifra* (*Die immanente Transzendenz ist Immanenz, die sogleich wieder verschwand; sie ist Transzendenz, die im Dasein Sprache als Chiffre wurde*).⁴

L'esposizione del problema periecontologico diventa a questo punto un problema linguistico. Ma la qualità del problema lascia intendere che il modello dell'interpretare non può chiedere aiuto ai codici della linguistica e, più ampiamente, delle scienze formali, le cui facili vittorie vivono su grandi dimenticanze, prima fra tutte la compromissione della verità nella realtà temporale. Questa circolarità, a cui è impossibile sfuggire, resta lo sfondo del pensare jaspersiano, uno sfondo antico che già si era annunciato nella *Psicopatologia generale* con la distinzione tra spiegare (*erklären*) e comprendere (*verstehen*).⁵

Se ci siamo soffermati su questa apertura originaria che è l'*Umgreifende* che noi siamo, lo si è fatto non solo per indicare il luogo in cui l'accadimento ermeneutico, ossia la comprensione, si realizza, ma soprattutto per evidenziare il rapporto tra pre-comprensione e comprensione in cui si

articola il circolo ermeneutico. Questo rapporto vieta di ipostatizzare la verità sia come dimensione chiara e posseduta, sia come mistero.

La verità in Jaspers è dunque sempre e-vocata e mai trattenuta. La proposta di una periecontologia, la decostruzione dell'ontologia, la proposizione della profondità dell'origine come dono e accadimento non attingono mai a un'entità separata, né a una definizione logica, ma a un rimando: un *rimando immanente*. E questo perché, scrive Jaspers:

L'assoluto per noi è nel tempo, e perciò dissolventesi; ciò che è solo atemporale è relativo, come mera universalità, mera esattezza, mera validità. L'assoluto diventa per noi decisivo quando, come manifestazione nel tempo, è esposto al pericolo. Per questo il filosofare è quel pensare che non conclude l'assoluto nella compiutezza di un sistema (*System*), ma che, mediante una sistematica (*Systematik*), può orientare, chiarire, manifestare in modo non univoco, per preparare a quella realizzazione che non si può anticipare, ma solo effettuare, partendo dalla possibilità esistenziale. Filosofare nel pericolo connesso all'esistere esprime di volta in volta la certezza di superare, e mai d'aver superato, come presupporrebbe la filosofia nel sistema compiuto.⁶

¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 161.

² *Ibidem*. Per quanto concerne le altre distinzioni, segnalate da Jaspers, tra ontologia e periecontologia si veda il capitolo 34: "Necessità del naufragio di ogni ontologia. Ontologia e periecontologia".

³ *Ibidem*.

⁴ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978, p. 1077.

⁵ Id., *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959); tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000. A p. 30 leggiamo: "A evitare ambiguità e oscurità impiegheremo sempre l'espressione '*comprendere* (*verstehen*)' per la visione intuitiva dello spirito, dal di dentro. Non chiameremo mai comprendere, ma '*spiegare* (*erklären*)' il conoscere i nessi causali oggettivi che sono sempre visti dal di fuori. Comprendere e spiegare hanno dunque un significato preciso e costante, in base al quale si può dire che è possibile spiegare qualcosa senza comprenderlo". Su questo tema si veda U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 176-186.

⁶ K. Jaspers, *Philosophie* (1932-1955): I *Philosophische Weltorientierung*, tr. it. *Filosofia*, Libro I: *Orientazione filosofica nel mondo*, cit., 1978, p. 398.

98.

Il naufragio della filosofia e la fecondità dell'inconcludenza

Tutto quello che viene raggiunto filosofando, viene di nuovo messo in questione. Chi se ne rende conto ha l'impressione di dover guardare l'immobile oscurità del nulla. Ma questo naufragio, come essere del nulla, non è che una cifra. [...] A questo punto si tratta di chiedersi quale potrebbe essere la cifra del naufragio qualora, al di là di tutte le interpretazioni, il naufragio non rinviasse al nulla, ma all'essere della trascendenza. Si tratta di vedere se dal fondo dell'oscurità può rilucere un essere.

K. JASPERS, *Filosofia* (1932-1955), Libro III: *Metafisica*, p. 1180.

Al rimando immanente Jaspers giunge attraverso quella che, a suo parere, è l'*operazione filosofica fondamentale* (*die philosophische Grundoperation*)¹ la cui articolazione ha questo andamento:

La domanda è: che cos'è essere? La domanda che introduce a questa domanda è: come posso e come devo pensare l'essere? (*Die Frage ist: was ist Sein? Die Frage an diese Frage ist: wie kann ich und wie muss ich das Sein denken?*)²

L'esito del circolo ermeneutico, dove la figura dell'origine

(*Ursprung*) è indagabile solo nella traccia (*Spur*) che però è già compresa nell'origine, ha il suo esito in quel "pensare oltre (*über-hinaus-denken*) ogni orizzonte visibile, e perciò determinato, in direzione dell'*Umgreifende* in cui noi siamo e che noi stessi siamo".³

Questo "pensare oltre" percorre gli orizzonti senza approdare, perché, pur attraversandoli, resta sempre al di qua (*Im Darüberhinaus-denken bleiben wir immer zugleich darin*),⁴ quasi non fosse concessa la visione dell'ulteriorità se non in trasparenza (*durchsichtig*), da lontano (*aus der Weite*), attraverso o di traverso (*quer*), "quasi non fossimo mai appartenuti o non appartenessimo più a quell'origine profonda che sostiene e penetra tutte le cose".⁵

Sono, questi, elementi sufficienti per offrirci l'esperienza di una mancanza e di un bisogno non appagato, né facilmente appagabile. In Jaspers, infatti, il negativo non è un fenomeno secondario o accessorio, né semplicemente l'esito della conduzione esegetica, esso è la forma di relazione all'essere come *ulteriorità*.

Questa negatività non è fatta valere, alla maniera di Sartre, come gusto del nulla,⁶ perché per sé sola non sussiste, ma può esistere solo come immanente esperienza della non esaustività di ogni totalità compiuta. Lo stesso *Umgreifende* che noi siamo è tutt'altro che nichilista, se è vero che si costituisce come il luogo della domanda, quindi come il luogo in cui l'essere si fa linguaggio e irrompe come linguaggio. Questo linguaggio a sua volta, proprio per essersi lasciato alle spalle le parole dell'ontologia che si articolano per genere e differenza, per positivo e negativo, attinge e lascia intravedere un'incodificabile profondità (*aus der Tiefe*).

Si comprende a questo punto come il rapporto da intrattenere con l'essere non sia propriamente contemplativo, ma di attesa (*Warten*). L'*attendere* è cosa diversa dal *contemplare*. Se la contemplazione suppone un'*immobilità*, un'attenzione a qualcosa che generosamente si offre perché di essa si possa fruire, quindi una rivelazione, l'attesa suppone una *tensione* (*Spannung*) che non riposa in sé, ma, vigile, consente di tenere aperta l'apertura (*Offenheit*) che ogni rivelazione (*Offenbarung*) minaccia di chiudere. La differenza tra fede filosofica e fede religiosa è tutta qui.⁷ Non averla

compresa o, peggio, averla criticata, significa aver abdicato non tanto alla filosofia, quanto all'essenza della condizione umana.

Certo l'attesa è rischiosa, ma non in sé, bensì nel suo esito degenerativo. Jaspers non se lo nasconde:

Il pensiero può offrirmi quel terreno che mi sostiene, così come può sottrarmelo. Ma anche se è pericoloso (*gefährlich*), il pensiero costituisce tuttavia quel rischio (*Wagnis*) che bisogna correre, perché solo così si può giungere a quella dimensione autentica (*zum Eigentlichen*) a cui mi sottraggo quando mi affido a quella mancanza di problematicità che caratterizza il non-pensare nella sua opaca e ristagnante insufficienza.⁸

In questo senso ogni pensiero che sta in posizione d'attesa sta sotto il segno del rischio. L'attesa può diventare abbandono (*Hingabe*) e alla fine indifferenza (*Gleichgültigkeit*), così come può risolversi in un espediente di fuga da quella profondità (*aus der Tiefe*) in cui pure si è. A sua volta il naufragio di tutte le risposte può coincidere con l'avallo a quanto esiste, ma in questo caso, più che con l'attesa, si ha a che fare con la rinuncia (*Verzicht*), che è sempre in agguato quando si ha la percezione dell'impossibilità che possano costituirsi unità totali, sistemi unificanti e assoluti di valore, forze terrestri capaci di sostituirsi alla caduta divina. Scrive a questo proposito Jaspers:

Sono questi alcuni esempi di come il domandare radicale possa condurre nello smarrimento o nel nulla, fino a far sospettare che solo la mancanza di problematicità possa consentire la vita o sia almeno condizione di vita. Ma l'uomo, una volta che pensa, non vuol ingannarsi. Filosofare è quel pensare che non si pone limite alcuno. E solo attraversando il pericolo del nulla (*allein durch die Gefahr des Nichts hindurch*) è possibile, filosofando, trovare la via.⁹

Si comprende a questo punto quanto siano estranee le interpretazioni nichiliste del pensiero di Jaspers, perché non è nichilismo mettere a nudo la pratica infondata della vita che si regge sull'assenza di problematicità (*Fraglosigkeit*), la fede implicita nella pretesa assolutizzante della scienza (*Wissenschaftsaber Glaube*), la minacciosa sicurezza (*bedrohende Sicherheit*) della fede esplicita, la malafede del totalitarismo e l'ingenuo consenso.

Eppure non è nello smascheramento di queste figure il guadagno più significativo del pensiero di Jaspers, ma in ciò

che si è capaci di ricavare dal suo *movimento* e soprattutto dal naufragio in cui si compie. Sì, perché la filosofia di Jaspers è un compiersi come testimonianza di una crisi che non si può leggere sul volto tranquillo della scienza, della fede o del potere, dove il naufragio non può esprimersi se non a costo del loro naufragio.

La filosofia jaspersiana esprime il naufragio non come *teoria del naufragio*, ma *naufragando effettivamente*, perché proprio mentre cerca l'essere non lo trova, mentre vive nella parola non ve n'è una su cui si possa fermare. Anche quando parla del naufragio non se ne compiace, per questo è rimossa più di altre e diventa oggetto di quell'obiezione tipica, secondo cui è una filosofia che, non toccando il compimento, non riesce a concludere.

Certo, non riesce a concludere perché *rimane fondamentalmente aperta*. Di essa si potrebbe dire quello che Jaspers dice della filosofia in generale:

C'è la tendenza a prendere in mano e a possedere la filosofia come si fa coi libri sacri e i sacramenti, ma la filosofia proibisce questa sorta di impetuoso reclutamento. Già il senso del suo nome dice che essa non è sapienza, ma amore per la sapienza. C'è in essa qualcosa di acerbo, qualcosa che tiene a distanza. Il suo compito è di sciogliere tutta la dogmatica che si è voluto fare prendendo le mosse da essa.¹⁰

Accettando di essere soluzione (*Er-lösung*) solo come scioglimento (*Auf-lösung*) di tutte le dogmatiche costruite in nome della filosofia, la filosofia di Jaspers si offre come *critica*. Ma la critica è *crisi*, è lacerazione di sé e dell'oggetto, è un'apertura interrogante intenzionata alla risposta, ma non più che intenzionata. Nell'intenzione i livelli critici si fondono, e la loro fusione espone la critica alla crisi. Mantenere la crisi è impedire che il mondo delle risposte copra la domanda e la invada fino a oscurare la radice che l'ha generata, è non consentire che false gratificazioni vengano a soddisfare il desiderio di verità. Esercitare la critica è fare questa scelta sospensiva, che è poi lo spazio della *libertà*, che toglie quel limite (*Grenze*) che ha avuto modo di riconoscere come limite.¹¹

Il riconoscimento prende inizio solo dalla situazione aperta e interrogante di quella filosofia la cui incapacità a risolvere (*er-lösen*) è proprio ciò che la rende idonea a sciogliere (*auf-lösen*)

quanto si è solidificato per chiusura critica. A questo punto l'incapacità della filosofia a risolvere, lungi dall'essere sterile inconcludenza, è rifiuto a essere *soluzione*. Per questo Jaspers scrive:

La filosofia come tale deve rinunciare alla soluzione (*Philosophie muss auf solche Erlösung verzichten*). Essa è in grado di offrire solo qualcosa che ha una certa analogia con la soluzione, come la liberazione per... (*Befreiung zur...*).¹²

Si può comprendere questa frase solo se ci si persuade che essere liberi non è un *dato*, ma piuttosto che ci si libera. La libertà è liberazione. Solo così si comprende l'*organicità* che gli scritti politici di Jaspers¹³ hanno con la sua filosofia. Il concetto di libertà, carico di valori metafisici, si misura, in quegli scritti, con la realtà degli enti, dove più evidente è la precarietà del fondamento assoluto e la molteplicità dei punti di vista.

Bisogna quindi accettare il tentativo che immediatamente non conclude, ma innesca un itinerario che non approda a soluzioni generali o a contenuti programmatici, solo perché scorge movimenti più profondi e da essi si lascia condurre. In questo senso Jaspers, rendendo risibili i razionalismi assolutizzanti, può dire che "la filosofia conduce lungo quella via che è essa stessa (*Die Philosophie führt auf den Weg, der sie ist*)".¹⁴ Lungo la via non sovrasta le cose, ma le legge come cifre, a proposito delle quali, Jaspers scrive:

L'esistenza può captare risposte solo quando si autocomprende in riferimento all'essere. Queste risposte sorgono dalla profondità del fondamento trascendente e si presentano in immagini e in concetti che, come oggetti di volta in volta finiti, sono *simboli*. Nella problematizzazione dell'oggettività il simbolo, afferrato dalla coscienza, diventa *cifra*, ossia *manoscritto di qualcos'altro* che, illeggibile coi criteri dell'universale validità, è decifrato esistenzialmente. Se l'oggetto dovesse essere fissato nella sua oggettività e scambiato con la trascendenza si rivelerebbe senza consistenza e crollerebbe. Ma quando in esso si manifesta qualcosa di assoluto per l'esistenza, allora è reale in un modo unico e incomparabile. L'oggetto, dissolvendosi come oggettività, porta alla presenza l'essere autentico per l'esistenza.¹⁵

L'atto interpretativo può esistere, dunque, perché il mondo è una scrittura cifrata (*Chiffreschrift*), altrimenti non ci sarebbe bisogno né di filosofia, né di interpretazione. Importante è che la filosofia nelle sue risposte non cancelli le domande, e questo è possibile solo se offre le sue risposte unicamente come delle

nuove e più autentiche cifre, capaci di non mettere a tacere la tensione interna alla parola che di volta in volta nomina la cosa.

Fino a che punto, infatti, una parola significa? Se non si chiude con un atto violento l'orizzonte della significazione, il significato di una parola non appartiene solo a ciò che essa significa, ma a quel più di significato che la cifra aggiunge nel suo rinviare all'orizzonte della significazione rimasto aperto.

Il naufragio della filosofia come soluzione porta all'apertura dello spazio come ulteriorità di significazione. Per questo, scrive Jaspers: "La filosofia può levare la cataratta alla nostra cecità, ma allora noi con i nostri occhi dobbiamo vedere".¹⁶ Qui Jaspers cede la mano e il gioco passa a noi. A nostra volta, abbiamo saputo leggere nella misura in cui abbiamo rintracciato un cammino.

¹ Cfr. il capitolo 7: "Jaspers: l'*Umgreifende* e l'operazione filosofica fondamentale".

² K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947, p. 37.

³ Ivi, pp. 38-39.

⁴ Ivi, p. 39.

⁵ *Ibidem*.

⁶ J.-P. Sartre, *L'être et le néant* (1943); tr. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1966.

⁷ Cfr. il capitolo 85: "La fede come tutela della verità e la fede come dimenticanza e alienazione della verità".

⁸ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 29.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ Ivi, p. 966.

¹¹ Sul problema della "critica" e sul rapporto tra "critica e ontologia" si vedano le pagine stimolanti di S. Natoli in *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981, pp. 93-134.

¹² K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, cit., p. 965.

¹³ Id., *Die Schuldfrage* (1947); tr. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958); tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960; *Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik* (1960); tr. it. *La Germania tra libertà e riunificazione*, Comunità, Milano 1961; *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (1967); tr. it. *Germania d'oggi*, Mursia, Milano 1969.

¹⁴ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 966.

¹⁵ Id., *Philosophie* (1932-1955), *Einleitung*; tr. it. *Filosofia, Introduzione*, Utet, Torino 1978, p. 33.

¹⁶ Id., *Von der Wahrheit*, cit., p. 966.

Parte diciassettesima

LE ANTICHE METAFORE: L'ESEGESI DI HEIDEGGER

Non c'è un ponte che conduca
dalla scienza al pensiero; l'unico
passaggio possibile è il salto. Il
luogo dove questo salto ci
conduce non è solo l'altro lato
dell'abisso, ma *una regione
totalmente diversa*.

M. HEIDEGGER, *Che cosa
significa pensare?* (1952), p. 88.

Il salto nello spazio simbolico

Il salto porta il pensiero, senza ponti, cioè senza la continuità di un avanzamento progressivo, in un altro ambito e in un altro modo di dire.

M. HEIDEGGER, *Il principio di ragione* (1957), p. 97.

Nel maggio del 1952, in una conferenza letta alla radio bavarese, Heidegger disse che:

Non c'è un ponte che conduca dalla scienza al pensiero; l'unico passaggio possibile è il salto. Il luogo dove questo salto ci conduce non è solo l'altro lato dell'abisso, ma *una regione totalmente diversa*.¹

Da occidentali quali siamo non possiamo accostare questa "regione totalmente diversa" con l'abituale schema concettuale che costituisce la violenza prima di ogni discorso, e neppure con il rapimento poetico, perché questo, anche quando va al di là dell'abuso retorico, non lascia mai alle sue spalle le scansioni determinanti del discorso.

Il salto (*Sprung*) che ci conduce nella "regione totalmente diversa" lascia alle sue spalle anche l'itinerario ermeneutico che Heidegger aveva dispiegato, fin dalle prime battute di *Essere e tempo*, come accettazione della finitudine, e in seguito, teorizzando la storia come storia del linguaggio, come pura trasmissione di messaggi. Così intesa la storia, Heidegger non poteva essere accusato di aver cambiato posizione, e a chi glielo faceva notare, poteva tranquillamente rispondere:

Ho lasciato una posizione non per sostituirla con un'altra, ma perché anche quella era solo stazione di cammino. Quel che rimane costante

nel pensare è solo il cammino.²

Ma per la “regione totalmente diversa” il *cammino* non basta, occorre il *salto* che, a differenza del cammino, “porta il pensiero, senza ponti, cioè senza la continuità di un avanzamento progressivo, in un altro ambito e in un altro modo di dire (*Weise des Sagens*)”.³

Praticando il salto, sarà possibile intendere cosa nasconde la filosofia di Heidegger proprio là dove sembra estenuarsi in un linguaggio che non dà mai l'impressione di approdare, in quel chiamare infinito dove spesso non è più dato distinguere chi chiama e chi è chiamato. Sì, certo, l'essere (*Sein*) e l'esserci (*Dasein*), ma qui vorremmo sporgere dal circolo ermeneutico (il cammino) per tentare, secondo l'immagine di Nietzsche, di *liberare il mondo dei simboli*⁴ da quella realtà che lo domina e lo misura, non solo attraverso la struttura repressione-sublimazione com'è nell'esercizio di Freud, ma anche attraverso l'insorgenza della trascendenza del significato com'è in ogni ricerca linguistica. Se siamo in grado di lasciarci alle spalle anche queste due ipoteche, forse potremo accedere alla libertà del simbolico, e quindi al salto che ci conduce all'altro lato dell'abisso che è “una regione totalmente diversa”.⁵ In *Identità e differenza* Heidegger esce con questa espressione:

D'improvviso può verificarsi il caso che il pensiero si trovi sollecitato a domandarsi: “Che vuol dire dunque questo essere che tanto si nomina?”.⁶

Di fronte all'improvviso sorgere di questa domanda siamo dislocati, non si tratta più di discorrere dell'essere, ma di rispondere a un richiamo che chiede il senso di questo discorrere. La libertà di muoverci rispetto alla stabilità delle strutture, che l'ermeneutica ci aveva concesso, viene qui trascesa in quella libertà più radicale che concerne il darsi stesso di queste strutture, l'apertura stessa degli orizzonti.

L'attenzione non è più intenzionata a una risposta, ma allo spazio stesso dell'interrogazione, dove a interrogare non siamo noi, ma è *lo spazio simbolico* che, dischiuso dalla parola “essere”, ci ha improvvisamente sorpreso nel dialogo dell'interrogazione. È uno spazio che non si può esplorare dall'esterno o descrivere come solitamente si descrivono le cose, perché quando a promuovere l'interrogazione è il

simbolo, la domanda non è ancora abbastanza determinata perché l'ipocrisia di una risposta si sia già introdotta sotto la maschera dell'interrogazione.

Il simbolo, infatti, non è mai "questo" o "quello", nel senso in cui la logica connette un predicato a un soggetto. L'espressione "è", attribuita al simbolo, ha sempre e solo un significato *transitivo*. Del simbolo si potrebbe dire quello che Heidegger riferisce dell'essere quando afferma che è questo o quello, nel senso che "fa essere (*west*)" questa o quella cosa, nel senso che la "eventua (*ereignet*)".

L'impossibilità di definire il simbolo con la logica della ragione occidentale testimonia un'impossibilità linguistica, intimamente connessa con l'incapacità di questa logica di parlare senza *sopprimere la fonte* stessa del suo linguaggio. Ma un linguaggio costruito sulla rimozione della sua fonte è un linguaggio a cui mancano le parole per esprimerla. E questa carenza non è, come giustamente dice Heidegger, "semplice povertà linguistica",⁷ ma è essa stessa evento simbolico, l'evento della sua rimozione.

Il rapporto con il linguaggio simbolico diventa così un rapporto privilegiato, dove il simbolo viene o non viene in luce come fatto linguistico, in quanto eventua o non eventua dei vocaboli, esprime o non esprime delle culture, istituisce o non istituisce dei linguaggi. In questa prospettiva, il linguaggio non è qualcosa che è in potere dell'uomo, al contrario è l'uomo che è in potere del linguaggio, in quanto può dire solo ciò che nell'ambito di un certo linguaggio rientra.

Per questo, dice Heidegger: "L'uomo parla in quanto corrisponde al linguaggio".⁸ Al *dire* che più non conosce la sua fonte corrisponde il *tacere* del linguaggio simbolico e il suo costituirsi come semplice segno che più non rinvia. Tale è il linguaggio occidentale che, saldando il soggetto al predicato: "questo è questo e non altro", dice l'oblio della fonte, la sua dimenticanza.

Ma il nuovo linguaggio che a questo punto si rende necessario non si lascia costruire in base a un nuovo pensiero che dovrebbe condurre all'oltrepassamento. "La mancanza della parola adatta",⁹ ce lo ha insegnato Heidegger, non è una deficienza del vocabolario, di un singolo o di una cultura, ma il limite dell'apertura simbolica, dove ognuno di noi si trova e

che nessuno può superare con una semplice escogitazione linguistica.

Ciò significa che l'ambito entro cui le cose avvengono e significano non dipende solo dalla particolare interpretazione entro cui ha luogo l'esperienza del mondo, ma da un certo linguaggio che precede e condiziona ogni possibile interpretazione. Il linguaggio simbolico, infatti, presenta la cosa inserendola in un mondo, in un ordine, in una struttura linguistica da cui ogni senso e ogni significato dipende.

Se quel mondo, se quell'ordine, se quella struttura linguistica ignorano la propria fonte, non ci sarà cosa che possa liberare messaggi simbolici, ma, per ciò che dice, ogni cosa sarà *segno* che conferma quel mondo, quell'ordine, quella struttura. A questo punto non dobbiamo attenderci nulla dal significato delle parole, ma se mai dal loro silenzio. Ciò significa cercare nel *detto* il *non detto*, non per smascherare ciò che non si voleva o non si poteva dire (Freud) ma per cercare ciò che, nell'esplicitazione totale compiuta dal linguaggio occidentale, è rimasto implicito e così trattenuto.

Lamentando la limitazione e la povertà del nostro linguaggio, Heidegger invita a percorrere lo spazio del taciuto. Le sue espressioni chiedono che si dischiudano rapporti che vadano *oltre* quelli conclusi dalla logica occidentale, onde consentire alle cose di aprirsi a una presenza che non si risolve immediatamente nelle rappresentazioni di quella logica. Esse chiedono che si dischiudano mondi, che si spalanchino aperture capaci di concedere al linguaggio un respiro più ampio, e alle cose un senso meno dimentico dei significati non ancora raggiunti dal linguaggio dell'Occidente.

Ma per questo sono necessarie *nuove parole*, dove la novità non è nell'aggiunta di nuovi vocaboli, ma nel nuovo senso che quelli antichi assumono quando, di fronte al linguaggio, ci si dispone non come di fronte a uno strumento, ma come di fronte a una *parola che parla*. Si tratta ovviamente di una parola che parla non nella forma dell'*enunciazione-esplicitazione* propria del linguaggio della ragione occidentale, perché in questa forma si lascia esprimere solo il *segno* e non il *simbolo*¹⁰ che, rifiutandosi a ogni esplicitazione e a ogni enunciazione, non è mai *ciò che* si pensa, ma *ciò in cui* e *da cui* si pensa.

Al linguaggio dell'Occidente che *dice* come le cose sono, occorre quindi sostituire il linguaggio che non dice ma *ritorna* dal detto a ciò che non è detto, e che dal detto è ri-chiamato. Il ritorno non risale alla causa (*Grund*), ma allude a un fondo inesplorato (*Ab-grund*). Luogo e non-luogo del discorso, il simbolo dis-locò ogni parola, ogni espressione linguistica, che è compresa non quando si capisce ciò che dice, ma quando si colloca ciò che dice in ciò che non dice, eppure ri-chiama (*Ge-heiss*).

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1952) (conferenza); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 88.

² Id., *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954); tr. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973, p. 91.

³ Id., *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 97.

⁴ F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872); tr. it. *La nascita della tragedia dallo spirito della musica*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1, § 2, pp. 26-30.

⁵ Anche G. Vattimo ne *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, scorge questa direzione e, nelle pagine 42-43, 105, ne accenna come a una possibilità.

⁶ M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", in "Teoresi", 1967, p. 228.

⁷ Id., *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 128.

⁸ Id., *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit., p. 43.

⁹ Id., *L'essenza del linguaggio*, cit., p. 129.

¹⁰ Sulla differenza tra "segno" e "simbolo" nell'accezione in cui questi termini sono qui impiegati si veda U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 5: "Il gioco dei segni e il conflitto dei simboli".

Il simbolo tra gioco, richiamo e ritorno

È forse un gioco di parole
tentare di seguire il gioco del
linguaggio e, così facendo,
ascoltare ciò che propriamente il
linguaggio dice quando parla?

M. HEIDEGGER, *Che cosa
significa pensare?* (1951-1952,
1954), p. 16.

Nella prima lezione che inaugura il secondo corso di *Was heisst Denken?* Heidegger si scopre mentre sta “giocando con il verbo *heissen*”.¹ La nozione di “gioco” fa la sua comparsa anche nelle pagine conclusive de *Il principio di ragione* dove il discorso sul fondamento (*Grund*) si conclude con il richiamo all’abisso (*Ab-grund*) e con l’immagine eraclitea dell’*aión* (che Heidegger traduce con *Weltzeit*, “tempo del cosmo”) come fanciullo divino che “gioca”.²

La relazione all’abisso (che chiede un salto per accedere alla “regione totalmente diversa”) e la relazione al richiamo (“stiamo giocando con il verbo *heissen*”) fanno del “gioco” un termine che non possiamo confondere con gli altri del linguaggio heideggeriano. È infatti un termine percorso da una radicale ambivalenza, perché da un lato esprime l’opposto della sottomissione a regole, non nel senso che le invalidi, ma nel senso che, svelandole nel loro carattere “eventuale”, in un certo senso le sospende, così come sospende la “continuità” ermeneutica a cui è sì concesso di dis-correre dall’una all’altra interpretazione senza legarsi definitivamente a nessuna, ma, come opportunamente osserva Vattimo, “senza salti”.³

L'“ermeneutica” infatti conosce l'abisso solo come assenza di fondamento (*Ab-grund*), ma non come “regione totalmente diversa” a cui, come vedremo, tende l'“esegesi”.

Se da un lato il gioco esprime l'opposto alla sottomissione a regole, dall'altro ci vincola in una maniera forse più radicale *mettendoci in gioco*. Riferendosi al linguaggio abituale che, per il solo fatto che è comune a tutti, è assunto “come l'unico che dia una norma”, Heidegger osserva che:

Il gioco etimologico, che esce dall'abituale per abitare in quello che già una volta fu il parlare appropriato del linguaggio, viene immediatamente preso per un'infrazione alla norma. Esso viene stigmatizzato come un arbitrio, come un facile gioco. E tutto questo fa parte dell'ordine delle cose, dal momento che si considera l'abituale come l'unica norma oggettiva e non si è assolutamente capaci di contenere l'abituale nel suo carattere di abitudine. Questa vertigine di fronte all'abituale, posta sotto l'egida del preteso sano intelletto umano, non è né casuale, né tale da poter essere sottovalutata. Questa vertigine di fronte all'abituale fa parte dell'alto e pericoloso gioco in cui l'essenza del linguaggio ci ha messi in gioco.⁴

Il pericolo è nella sospensione della perentoria serietà del testo che regge ogni contestualità fondante e fondata, è nella discontinuità dell'abisso che dischiude tutt'altra possibilità espressiva. “Giocando con il verbo *heissen*”, Heidegger osserva che:

La parola viene utilizzata per chiedere ad esempio: “Come si chiama (*heisst*) il villaggio che si trova su quel colle?”. In questo caso *heissen* significa: quale nome dovrà portare? [...] Altrove la parola viene impiegata in un significato che possiamo approssimativamente rendere con i verbi: invitare, esigere, avvertire di un'esigenza che si ha, rimandare. Avvertiamo (*heissen*) qualcuno che sta sul nostro cammino che vorremmo che si spostasse, che ci facesse posto. In *heissen* non c'è però necessariamente l'imporre, né tanto meno il comandare; c'è piuttosto un richiamarsi anticipante verso qualcosa, in cui lasciamo pervenire ciò cui ci siamo richiamati (*das Geheissene*) nel momento stesso in cui ci richiamiamo (*heissen*) a esso.⁵

Quest'ultimo è il senso desueto, quello che, secondo Heidegger:

Noi non abitiamo o abitiamo appena, [...] non perché il parlare della nostra lingua non si sia mai sentito a casa in esso, ma perché *noi* non ci sentiamo più a casa in questo dire della parola, perché non lo abitiamo più in modo autentico (*eigentlich*).⁶

Ci avviamo a compiere il salto nella “regione totalmente

diversa", tanto quanto può essere diverso *dire* le parole e *abitare* i simboli. Il simbolo infatti "non si dice", "non si riferisce a" un presunto simboleggiato che, alle spalle del simbolo, ne custodirebbe la verità segreta (Freud). Il *simbolo si abita* come si abita una patria. Ma, scrive Heidegger:

Proprio l'abitare è esposto al rischio dell'abituale. [...] Questa esposizione è ciò che rende poco abituale e all'apparenza inconsueto il significato autentico: quello che è innato nella parola, tale che resta l'unico, mentre tutti gli altri trovano in esso la loro patria.⁷

Comprendiamo ora il senso del famoso "passo indietro (*zurück zu Schritt*)" heideggeriano,⁸ che non è tanto un ritorno all'origine dell'Occidente, quanto un ritorno all'origine della parola, che non è la sua etimologia, ma il suo spessore simbolico. Si tratta infatti di tornare a quella patria da cui si dispiegano le diverse regioni, o, in altra metafora, a quella terra da cui si dispiegano i mondi.

Per questo è necessario seguire una via, ma siccome il luogo a cui si deve arrivare già lo si abita, sia pure nella forma inautentica (*uneigentlich*) dell'abituale, non si può intendere la via come un semplice mezzo per giungere a una meta che lascia la via alle spalle. Questa è la ragione per cui non c'è metodo (*metá-odós*) per leggere i simboli. L'esegesi del linguaggio simbolico, lasciandosi alle spalle ironia, maieutica, *epoché*, dubbio, in una parola i metodi dell'Occidente, inaugura quel trovarsi per via (*odós*), quel trattenersi fra le vie (*Unterwegs*) senza possibilità che un risultato possa offrirsi come meta raggiunta. A questo punto, si chiede Heidegger:

È questo ritorno un arbitrio? È un facile gioco? Né l'una cosa, né l'altra. Se tuttavia qui è possibile parlare di gioco, il gioco non sarà un gioco di parole, perché è l'essenza del linguaggio che gioca con noi - e non soltanto in questo caso particolare, non soltanto da oggi, ma ormai da lungo tempo e senza interruzioni. Il linguaggio gioca infatti con il nostro parlare in un modo che abbandona facilmente quest'ultimo ai significati più superficiali delle parole. È come se l'uomo facesse fatica ad abitare in maniera appropriata (*eigentlich*) nel linguaggio. È come se proprio l'abitare fosse il più esposto al pericolo dell'abituale.⁹

Venendoci a chiamare (*heissen*) dall'abituale, il richiamo (*Geheiss*) "ci invita a venire (*im kommen-Heissen*)" nell'abitazione, ci invita a quel ritorno, a quel passo indietro verso l'abitare in cui è "l'autentico significare (*eigentlich Heissen*)".¹⁰ Nella direzione del ritorno *Was heisst Denken?*

può essere sì tradotto: *Cosa significa pensare?*, ma a condizione, scrive Heidegger, che con quel “significa (*heisst*)” si intenda:

“Che cosa ci chiama al pensiero?” Che cosa fa appello a noi affinché noi pensiamo e, in questo modo, in quanto pensanti, siamo quel che siamo? [...] Ciò che ci chiama al pensiero reclama di per sé di essere servito, curato e custodito nella sua essenza per il tramite del pensiero. Ciò che ci chiama al pensiero ci dà da pensare.¹¹

Comprendiamo a questo punto che le figure heideggeriane del “richiamo” e del “ritorno” non sono a significare che il senso dell’essere non si dà più o non si dà ancora, per cui il pensiero ha da rimpiangerlo o da prepararne l’avvento, tanto meno esse alludono alla presa d’atto che tale fondazione si è finalmente vanificata, per cui non resta che procedere alla costruzione di significazioni non ontologiche, rivolte esclusivamente agli enti e impegnate nelle tecniche di organizzazione o di pianificazione. “Richiamo” e “ritorno” aprono il gioco linguistico mettendoci in gioco in quella “regione totalmente diversa” dove non siamo più *noi* ad avere in mano le regole del gioco, ma quello *spazio simbolico* che con la sua offerta (*Gabe*) ci gioca. Infatti, scrive Heidegger:

Ciò che esso dà da pensare, il dono (*Gabe*) che esso ci porge, non è niente meno che il darsi di se stesso, di ciò che ci chiama nel pensiero.¹²

¹ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, Parte II, Lezione 1, p. 12. G. Vattimo, in una nota alla sua traduzione di questo testo heideggeriano, scrive che “Il verbo *heissen* può avere in tedesco due significati differenti, che non trovano in italiano nessuna corrispondenza sufficiente. *Heissen* significa, infatti, da una parte: ‘significare’, ‘chiamarsi’ (*Was heisst Denken?* dice allora che cosa significa, che cosa si chiama pensare?), dall’altra parte significa anche ‘dare un ordine’, ‘chiamare qualcuno a qualcosa’ (*Was heisst Denken?* dice: che cosa ci chiama al pensiero?)”.

² M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, Lezione 23, p. 192.

³ G. Vattimo, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980, p. 139.

⁴ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., Parte II, Lezione 1, pp. 15-16.

⁵ Ivi, pp. 12-13.

⁶ Ivi, pp. 14-15.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. il capitolo 6: “Heidegger: la differenza ontologica e il passo indietro”.

⁹ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., Parte II, Lezione 1, p. 15.

¹⁰ Ivi, p. 17.

¹¹ Ivi, pp. 17-18.

¹² Ivi, p. 18.

Dall'ermeneutica all'esegesi

Sotto l'idea di esegesi si annuncia quella di una Guida (*l'esegeta*), e sotto l'idea di *exegesis* traspare quella di un *esodo*, di una "uscita dall'Egitto" che è un esodo fuori dalla metafora e dalla schiavitù della lettera, fuori dall'*esilio* e dall'*Occidente* dell'apparenza essoterica, verso l'*Oriente* dell'idea originaria e nascosta.

H. CORBIN, *Avicenne et le récit visionnaire* (1954), p. 33.

Un'esegesi del linguaggio simbolico sfugge sia allo schema concettuale, che costituisce la violenza prima di ogni commento, sia al rapimento poetico che, anche quando va al di là dell'abuso retorico, non lascia mai alle sue spalle le scansioni determinanti del discorso.

Con l'insistenza infinita dell'onda sulla spiaggia, l'esegesi simbolica è come il ritorno e la ripetizione della stessa onda sulla stessa riva, dove però ogni volta tutto il senso si rinnova e si arricchisce, riassumendosi in un'esperienza che, indescrivibile nella concettualità occidentale, è designata nel mondo islamico dal termine *ta'wîl* che, secondo la definizione di Corbin, significa: "ricondurre una cosa alla sua origine, al suo archetipo".¹ Il *ta'wîl* non è dunque una rivelazione, una parola che discende dall'alto, ma, come scrive Corbin, un "ritorno":

Ta'wîl significa *far ritornare a*, ricondurre all'origine e perciò

rinvenire il senso vero e originario. Siccome *fa giungere* una cosa alla sua origine, colui che pratica il *ta'wîl* è uno che *distoglie* l'enunciato dalla sua apparenza esteriore e lo fa *ritornare* alla sua verità.²

È evidente la rassomiglianza tra il *ta'wîl* islamico e il “richiamoritorno” heideggeriano. Meno evidente, e perciò da sottolineare, è che con il richiamo-ritorno *non siamo più nel circolo ermeneutico*, dove il riconoscimento che ogni interpretazione è sempre guidata da una pre-comprensione consente di discorrere da un'interpretazione all'altra senza legarsi definitivamente a nessuna, *ma siamo usciti* (esegesi, esodo) *nell'abisso*, dove a giocarci non è la nostra pre-comprensione, ma la vertigine dello spazio simbolico che distoglie tutti i significati dal loro significare “abituale”.

Se il simbolo è un richiamo all'origine, rispondere all'appello non significa chiarire la parola secondo vari criteri accettati e accettabili nei rispettivi ambiti storici (pre-comprensione ermeneutica), ma significa *sospendere il tessuto della continuità storica*, rinunciare a priori a una tavola di criteri precedentemente stabilita, per mettersi a disposizione di quella parola che ci fa quel “dono (*Gabe*) che è niente meno che il darsi di se stessa”.³

Questo “dono” non è il significato, né l'apertura alle possibili significazioni, ma è *l'insondabilità della significazione*, che sventa in anticipo la trappola dello storicismo come quella del relativismo che, con le loro parole ordinate dalla pre-comprensione e perciò giustificate, sopprimono quella vigilia dell'origine delle parole a cui il richiamo intende far ritorno, non per scoprirvi una scena muta, ma quella scena in cui *ogni senso non è ancora del tutto spento nella parola*.

L'abisso (*Ab-grund*) non si limita a rivelare l'impossibilità di un discorso assoluto (guadagno ermeneutico), ma induce al sospetto che la parola espressa non sia che il cadavere della parola psichica, per cui bisogna *ritornare* a quella “parola” che è prima delle parole (guadagno esegetico).

Questa parola non è la parola della rivelazione, perché se questo fosse l'“esito esegetico” non potremmo parlare di esodo e di uscita, ma solo di perdita, la perdita del guadagno ermeneutico. La “parola” che è prima delle parole l'abbiamo chiamata “psichica” nel senso in cui Platone parla di *psyché* in relazione alla divina follia (*theía manía*).

Secondo Platone, infatti, ci sono due modi per andare oltre l'opinione (*dóxa*) che ciascuno possiede intorno alle cose: l'*epistéme*, che si sottrae all'oscillazione e alla disparità dei pareri perché, come discorso fornito di fondamento, sta in piedi da sé (*epì hístemi*), e la *theía manía* che, non parlando alla mente (*noûs*) dell'uomo ma alla sua anima (*psyché*), giunge dove non giunge la stessa *epistéme*. Per questo Platone dice che: "I doni più grandi ci vengono dalla follia, naturalmente data per dono divino".⁴ E ancora:

La profetessa di Delfi e le sacerdotesse di Dodona, in condizioni di follia (*maineísai*) fecero un gran bene alla Grecia, sia ai singoli sia all'intera comunità, mentre poco o nulla fecero quando erano nelle condizioni di chi può ragionare (*sophronoûsai*).⁵

Assunta in questa accezione, la parola psichica, che non ha nulla a che fare con quanto della psiche dice la moderna psicologia, è quel "sentirsi situati (*Befindlichkeit*) proprio dello stato d'animo in cui ci si trova" che già percorre *Essere e tempo* e che in *Che cos'è metafisica?* si presenta come fonte di quei "sentimenti ontologici" che, nella forma della gioia, della noia e dell'angoscia, consentono di accedere all'essere nella sua differenza dall'ente e quindi nella sua identità con il niente. Scrive in proposito Heidegger:

La noia (*Langeweile*) profonda che serpeggia nelle profondità dell'esserci, come una nebbia silenziosa, accomuna tutte le cose, tutti gli uomini, e con loro noi stessi in una strana indifferenza. Questa noia rivela l'ente nella sua totalità. Un'altra possibilità di una tale rivelazione si nasconde nella gioia (*Freude*) che nasce in presenza dell'esserci – e non della mera persona – di un essere amato. Simili tonalità affettive, per cui si "è" così o così, ci consentono, quando ne siamo pervasi, di sentirci in mezzo all'ente nella sua totalità. Il sentirsi situati (*Befindlichkeit*) proprio dello stato d'animo in cui ci si trova non solo svela a suo modo l'ente nella sua totalità, ma questo svelamento, lungi dall'essere un mero accidente, è al tempo stesso l'accadimento fondamentale (*Grundgeschehen*) del nostro esserci. [...] Questo accadimento è possibile e, sebbene di rado, talvolta è anche reale in quegli istanti dominati da quella tonalità affettiva che è l'angoscia (*Angst*). [...] L'angoscia ci soffoca la parola. Poiché l'ente nella sua totalità si dilegua e proprio il niente ci assale. In sua presenza tace ogni tentativo di dire "è". Che nello sgomento dell'angoscia noi si cerchi spesso di infrangere il silenzio vuoto con parole dette a caso (*durch ein wahlloses Reden*), non è che la prova della presenza del niente. Che l'angoscia sveli il niente, l'uomo lo constata non appena l'angoscia se ne è andata. Con lo sguardo rasserenato, ma ancora fresco del ricordo, noi

ci chiediamo: di che cosa e per che cosa ci siamo angosciati? In fondo non c'era "propriamente" niente. E in effetti il niente stesso, come tale, era presente.⁶

Se l'esegesi è in grado di farci compiere il passo indietro (*zurück zu Schritt*) dalla parola parlata alla parola che abbiamo chiamato "psichica", allora comprendiamo anche il senso della "nostalgia" heideggeriana, che non è rimpianto di un essere che un tempo, all'alba dell'Occidente, s'è rivelato, e oggi, a tramonto inoltrato, più non si rivela, ma è "intimo raccoglimento".

Nóstos in greco è "il ritorno a casa", il ritorno in patria. Omero parla di *nóstos Achaídos*, ritorno in Acaia, mentre Euripide parla *dinóstos pròs Ílion*, ritorno da Ilio. La "nostalgia" è il dolore (*álgos*) che accompagna questo ritorno (*nóstos*). Heidegger dice che:

La parola greca che sta per dolore, cioè *álgos*, c'è da presumere che sia imparentata con *alégo*, che, come intensivo di *légo*, significa intimo raccoglimento. Il dolore sarebbe allora ciò che raccoglie nel più intimo.⁷

Ma per questo occorre oltrepassare l'*a-létheia*, la manifestazione, per giungere a quel fondo nascosto che è il *léthe* che la dispiega. Questo oltrepassamento non si compie a colpi di sillogismi e neppure abbandonando il piano della manifestazione, della parola espressa, per il fondo nascosto e custodito dalla parola "psichica", ma adunando i due (*sym-bállein*) in composizione simbolica.

È vero, infatti, che la parola espressa, l'essoterico (*tà éxo*), è ciò per cui Platone nella *Seconda Lettera* dice: "Non c'è alcuna opera scritta di Platone, nessuna, e non ce ne sarà mai. E quello che ora gli si attribuisce sono i pensieri di Socrate, quando era nel tempo bello e nella pienezza della vita",⁸ ma è pur sempre attraverso l'essoterico che si può risalire all'esoterico (*tà éso*), a ciò che è nascosto, così come in Heidegger è solo attraverso l'"abituale" che si può ritornare all'"abitare".

L'itinerario simbolico dischiuso dall'esegesi non approda alla distruzione del pensiero, al suo naufragio nell'irrazionale puro, ma inaugura quel nuovo modo di *pensare* che è un *passare* (*Überschreiten*), un passare oltre andando verso, *attraverso la metafora*, il cui senso non è alle spalle della lettera, ma *nella lettera* come e-nunciato (*Aus-sage*), come trasgressione del

nascosto.

In questa accezione la metafora è la parola che *porta fuori* (*meta-phéreïn*) il nascosto. Prima che procedimento retorico del linguaggio, essa è l'insorgenza stessa del linguaggio. E l'esegesi, parlando la metafora, la riconduce nell'orizzonte silenzioso della nonmetafora, da cui essa è uscita come trasgressione. Facendone uso, l'esegesi la consuma, la logora come si logorano le parole della tradizione, e, logorandola, dischiude lo spazio aperto dal simbolo, la cui potenza, anche se non viene nominata, come quella del sole, è già in mezzo alle cose. Infatti, scrive Corbin:

Il simbolo non è un *segno* artificialmente costruito, ma è ciò che nell'anima spontaneamente si dischiude per annunciare qualcosa che non può essere espresso altrimenti. Esso è l'*unica* espressione attraverso cui una realtà si fa *trasparente* all'anima, mentre in se stessa rimane al di là di ogni possibile espressione.⁹

La struttura della *trasparenza* istituisce un nuovo rapporto tra essoterico ed esoterico, tra manifesto e nascosto, tra parola detta e parola custodita. Non più e non solo luogo in cui la verità si custodisce,¹⁰ il nascosto diventa il luogo del *ritorno*, dell'esegesi come esodo, del *ta'wîl*. In questo modo gli itinerari simbolici dischiudono un senso del linguaggio che non è strumentale, ma rivelativo, perché il simbolo non usa le parole se non per esporle al loro ritorno o al loro rinvio.

In questo senso l'operazione simbolica è operazione rinviante. Ciò che essa dischiudendo espone è un mondo per l'"abituale" che non si chiude nelle sue abitudini, ma rimane dischiuso a quell'"abitare" che lo produce. A esso il mondo dell'"abituale" rinvia senza poterlo includere, per cui *l'"abitare" si rivela nel mondo dischiuso dell'"abituale" come ciò che si sottrae all'apertura che apre.*

Comprendiamo a questo punto perché tra "abituale" e "abitare" o, in altra metafora, tra "mondo" e "terra"¹¹ si apra un conflitto, che è poi la stessa attuazione dell'operazione simbolica. Infatti, scrive Heidegger:

Il contrapporsi di Mondo e Terra è una lotta. Sarebbe però una banale falsificazione della natura di questa lotta se la si intendesse come contesa e rissa, attribuendo a essa solo i caratteri del perturbamento e della distruzione. [...] La Terra non può fare a meno dell'apertura del Mondo se deve essa stessa, in quanto Terra, apparire nel libero slancio del suo autoschiudersi. Il Mondo, a sua volta, non può distaccarsi dalla

Terra se deve, come regione e percorso di ogni destino essenziale, fondarsi su qualcosa di sicuro. [...] Ma la relazione tra Mondo e Terra non si esaurisce affatto nella vuota unità di elementi indifferenti che si contrappongono. Riposando sulla Terra, il Mondo aspira a dominarla. In quanto autoapertosi, esso non sopporta nulla di chiuso. Invece la Terra, in quanto coprente e custodente, tende ad assorbire e a risolvere in sé il Mondo.¹²

Il conflitto non è da intendersi nel senso che uno dei due termini tende a eliminare l'altro, perché in questo caso si smarrirebbe la composizione simbolica (*sym-bállein*) per quella lacerazione che, etimologicamente, dovrebbe dirsi diabolica (*dia-bállein*). Il conflitto è da intendersi nel senso che ognuno dei due termini *richiama* l'altro come proprio opposto e a un tempo come proprio fondo.

Questo fondo non ha nulla a che fare con i fondamenti della ragione (*Grund*) che tutto spiegano e motivano, ma con quel fondo abissale (*Ab-grund*) a partire dal quale solamente possono ancora accadere eventi e novità. Là infatti dove ogni nascondimento è dissolto perché tutto è dispiegato, l'uomo è alla fine, e con lui la sua storia che di ogni *Ab-grund* ha fatto un *Grund*, di ogni fondo nascosto un fondamento esplicativo.

Ma proprio per aver percorso questo itinerario, oggi l'uomo occidentale si trova nell'impossibilità di prodursi in nuovi sensi e nuovi significati, perché il linguaggio come *spiegazione* ed *esplicitazione* ha dissolto ogni terreno nascosto da cui solo possono nascere nuove parole, nuove metafore, nuove trasgressioni. Che deve fare a questo punto il linguaggio se non passare dall'esegesi come *spiegazione* all'esegesi come *risposta* a un appello che è in-audito, perché "abituamente" non è udito?

L'esegesi heideggeriana è questo tentativo. Come il *ta'wîl* islamico essa è un *ritorno* promosso dalla persuasione che ciò che rimane nascosto e gelosamente custodito dallo spazio simbolico non costituisce il limite o lo scacco del linguaggio, ma il terreno fecondo su cui solamente possono fiorire e svilupparsi nuovi sensi e nuove parole. L'esegesi che così prende avvio non è mossa dall'ideale della ragione occidentale, che è poi quello dell'esplicitazione totale che elimina ogni nascondimento, ma, al contrario, custodisce il nascosto per accogliere ciò che esso libera, ciò che offre non tanto all'interpretazione (ermeneutica), ma all'orientamento

(esegesi). In questo senso, scrive Corbin: “Con il *ta’wîl* non si tratta di afferrare le cose, ma di incontrarle al loro ‘Oriente’”.¹³

In questo senso, i modi del lavoro esegetico heideggeriano sono sì “dispersivi”, ma non per la mancanza di un principio d’ordine, ma perché proprio da questo principio ci si vuole difendere, essendo la ricerca di un principio d’ordine ciò che l’Occidente ha sempre fatto, concludendo se stesso in un avvenire che non conosce altre novità se non quelle rigorosamente previste e predisposte dai calcoli della sua ragione.

Abbandonato il *Grund*, il fondamento della ragione, l’ermeneutica approda al *Boden*, al terreno che dà ospitalità a tutte le interpretazioni, mentre l’esegesi approda all’*Ab-grund*, all’abisso che è “una regione totalmente diversa”. La prima ci inserisce nell’apertura del mondo e ottiene il suo significare sulla base dei rimandi che rinviano ad altre parole già disposte nell’apertura del mondo dischiuso dal linguaggio, la seconda, invece, come espressione del conflitto nel suo prodursi, non si colloca in un’apertura già raggiunta e pacificata, ma la istituisce, dischiudendo un mondo di significati che emergono da un fondo che non si lascia mettere del tutto in luce, e che quindi è il fondo di quella terra di cui il simbolo è la prima parola.

In quanto dischiude nuovi sensi e nuovi mondi, lo spazio simbolico sospende il nostro modo “abituale” di vivere e di pensare, e perciò è preoccupante, anzi “il più preoccupante (*das Bedenklichste*)”, perché, scrive Heidegger:

Di qualcosa che ci dà da pensare diciamo che è preoccupante (*ein Bedenkliches*). Ma ciò che non ci preoccupa soltanto occasionalmente o in un caso ogni volta determinato, ciò che piuttosto ci dà da pensare per sua natura, e quindi da sempre e senza interruzione, è preoccupante in maniera particolare. Di esso diciamo che è il più preoccupante (*das Bedenklichste*).¹⁴

Lo spazio simbolico, infatti, comporta la messa in crisi e la distruzione dei rapporti che prima erano consueti e familiari e che, dopo la sua apparizione, diventano inquietanti e non più sicuri. Rinviano infatti a quel fondo nascosto (*Ab-grund*) che l’ha generato, il simbolo si sottrae al rinvio “abituale” del linguaggio, che non sporge oltre il circuito di sensi e di significati da esso istituito, per porre “fuori strada” (esodo

dell'esegesi), su sentieri desueti e disertati dal linguaggio "abituale".

Affondando nell'abisso e dall'abisso emergendo, lo spazio simbolico espone l'abisso senza dissolverlo nel dispiegamento. Il luogo di questa esposizione è un "nuovo linguaggio", dove la novità consiste nel fatto che, mentre il linguaggio "abituale" espone il senso delle cose in un'apertura già dischiusa (pre-comprensione ermeneutica), il linguaggio simbolico non espone nell'apertura, ma apre l'apertura.

L'apertura così dischiusa dal linguaggio simbolico non è arbitraria, perché la nuova fondazione è anche riconoscimento di un fondo che sta alla base della fondazione stessa. Il simbolo, allora, non fonda arbitrariamente, ma ritorna (*ta'wîl, zurük zu Schritt*) a quel fondo da cui nasce. Quando *nomina* nuovi sensi, in realtà *risponde* al loro appello. Per questo Heidegger può dire:

Quello che oggi è il significato abituale si radica e si fonda nell'altro che sta all'inizio e dà la misura. Che cosa significa infatti la parola "nominare"? [...] Nominare una cosa è chiamarla per nome. Ancora più originariamente è chiamarla nella parola. Ciò che così viene chiamato sta allora nella chiamata della parola. [...] Esso è nominato, ha un nome. Nel nominare chiediamo (*heissen*) a ciò che è presente di venire. Di venire dove? Questo resta da considerare (*bedenken*). Comunque ogni nominare ed essere nominato è un chiamare (*heissen*) nel senso corrente, solo in quanto il nominare stesso nella sua essenza consiste nell'autentico chiamare (*im eigentlichen Heissen*), nell'invito a venire (*im kommen-Heissen*).¹⁵

Heidegger chiama questo appello *Er-eignis*, che noi possiamo tradurre con *E-vento* nell'intento di designare il luogo proprio (*eigen*) da cui qualcosa viene. Rispetto a questo luogo, scrive Corbin che traduce *Er-eignis* con *É-vénement*:

Compiere un'esegesi significa sì ricondurre le espressioni a ciò che significano, ma nel senso di valorizzare i simboli portandoli all'altezza dell'evento che li dischiude, e non nel senso di farli ricadere indietro, al livello dei dati razionali che li precedono.¹⁶

Qui, a parere di Corbin, cade la barra tra Occidente e Oriente, tra un'esegesi che è la violenza dell'interpretazione e un'esegesi che è un esodo da una parola che si sa decaduta, puro avanzo retorico, parola perduta per l'Evento.

L'E-vento, infatti, viene da un certo luogo silenzioso che sta al di qua della parola e delle sue possibili interpretazioni.

L'incamminarsi verso questo luogo è un tenersi in cammino, *Unterwegs* dice Heidegger, *ta'wîl* dice l'esperienza islamica, perché il luogo è nascosto e la sua dimora abissale. Come la quiete non distrugge se stessa nel clamore delle parole, come il silenzio non si concede all'esplicitazione totale, così l'Evento (*Ereignis*) si sottrae a ogni interpretazione che pretenda di esaurirlo.

All'esegesi intesa come arte che tutto porta all'esplicitazione perché, dimentica del Luogo, si limita a sistemare i vari "luoghi" secondo i criteri del linguaggio "abituale", Heidegger propone quell'esercizio esegetico che consiste nell'uscire dai luoghi per trattenersi nella prossimità dell'*Ereignis*, non per esplicitarlo nei sensi e nei significati richiesti dall'epoca, ma per far venire in luce lo spazio simbolico che ne costituisce la forza. Questa esegesi non spiega la parola, ma, direbbe Corbin, "la incontra al suo Oriente", in quella *cognitio* mattutina che Nietzsche così descrive:

Chi anche solo in una certa misura è giunto alla libertà della ragione non può poi sentirsi sulla terra nient'altro che un viandante, non un viaggiatore diretto a una meta finale, perché questa non esiste. Ben vorrà invece guardare e tenere gli occhi ben aperti, per rendersi conto di come veramente procedano tutte le cose nel mondo; perciò non potrà legare il suo cuore troppo saldamente ad alcuna cosa particolare: deve esserci in lui stesso qualcosa di errante, che trovi la sua gioia nel mutamento e nella transitorietà. [...] Quando silenziosamente, nell'equilibrio dell'anima mattinata, egli passerà sotto gli alberi, gli cadranno intorno dalle cime e dai recessi del fogliame solo cose buone e chiare, i doni di tutti quegli spiriti liberi che abitano sul monte, nel bosco e nella solitudine e che, simili a lui, nella loro maniera ora gioiosa e ora meditabonda sono viandanti e filosofi. Nati dai misteri del mattino, essi meditano come mai il giorno, fra il decimo e il dodicesimo rintocco di campana, possa avere un volto così puro, così luminoso, così trasfiguratamente sereno: essi cercano la *filosofia del mattino*.¹⁷

¹ H. Corbin, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1971, vol. I, p. XXVIII. Henry Corbin, oltre a essere uno dei maggiori islamisti, è anche un attento lettore di Heidegger, di cui ha curato la traduzione in francese e l'introduzione dei saggi heideggeriani più significativi editi da Gallimard.

² Id., *Avicenne et le récit visionnaire*, Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, Teheran-Paris 1954, p. 33.

³ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, Parte II, Lezione 1, p.

18.

⁴ Platone, *Fedro*, 244 a.

⁵ Ivi, 244 b. A proposito della “divina follia” si veda U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 13: “La divina follia”.

⁶ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (1929); tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 66-68.

⁷ Id., *Zur Seinsfrage (Über “die Linie”)* (1955-1956); tr. it. *La questione dell'essere (Sopra “la linea”)*, in *Segnavia*, cit., p. 354.

⁸ Platone, *Seconda Lettera*, 314 c.

⁹ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 34.

¹⁰ A proposito del “custodirsi” della verità, M. Heidegger, in *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 324, scrive: “La nostra antica parola vero (*wahr*) significa: ‘guardia’, ‘custodia’. La troviamo anche in percepire (*wahr-nehmen*), cioè ‘prender guardia a...’, in ravvisare (*ge-wahren*) e in preservare (*ver-wahren*)”.

¹¹ Cfr. il capitolo 88: “Sui sentieri dell’arte alla ricerca del linguaggio”.

¹² M. Heidegger, *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936); tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, cit., p. 34.

¹³ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 40.

¹⁴ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., Parte II, Lezione 1, p. 18.

¹⁵ Ivi, pp. 16-17.

¹⁶ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 36.

¹⁷ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878-1880); tr. it. *Umano troppo umano*, I, in *Opere*, Adelphi, Milano 1965, vol. IV, 2, § 638, pp. 304-305.

L'antica metafora

Sono la chiamata del risveglio
dal sonno della notte.

IPPOLITO ROMANO, *Refutatio
contra omnes hæresos*, V, 14, 1.

La chiamata non racconta
storie e chiama tacitamente. Essa
chiama nel modo spaesato del
tacere.

M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*
(1927), § 57, p. 412.

All'inizio degli anni trenta, un allievo di Heidegger e di Bultmann, Hans Jonas, che poi divenne uno dei maggiori studiosi dello gnosticismo,¹ partendo dal presupposto che Heidegger avesse colto le metafore di base dell'umano, suggerì una lettura in trasparenza dell'opera heideggeriana, per poter cogliere le profonde assonanze e le segrete parentele che tradiscono forme di sensibilità, se non identiche posizioni critiche, già espresse da quella forma di religione universale che fu, per l'Oriente e l'Occidente, la gnosi.

Nel 1954 su questo rapporto tornò S.A. Taubes,² che confermò, per le opere heideggeriane successive, l'intuizione che H. Jonas aveva limitato a *Sein und Zeit*. Con questo accostamento non si vuol ridurre Heidegger a un semplice commentatore gnostico, ma, grazie a significative analogie, ci si vuol far aiutare da un'antica metafora a scendere nell'abisso, in quella "regione totalmente diversa" a cui il nostro linguaggio "abituale" non è in grado di accedere.

In questo raffronto ci sarà d'aiuto Platone, non per ciò che è noto alla storia della filosofia, ma per certe tracce, disperse nei suoi dialoghi, che rimandano alla sua iniziazione ai misteri che si presume sia avvenuta in Egitto a opera di Sechnuf. Una di queste tracce è l'etimologia della parola *alétheia*, che Heidegger spezza dopo l'a privativa, ottenendo quella non-ascosità (*a-létheia*) dell'essere che tanta parte ha nella sua filosofia, mentre Platone la spezza in *alé-theía*, dove c'è un richiamo al vagabondare (*aleteúo*) divino (*theía*). Scrive infatti Platone:

Pare verosimile che con la locuzione *alétheia* sia stato chiamato il divino movimento (*theía phorá*) dell'essere, come se fosse un errante vagabondare divino (*theía ále*).³

La memoria non sopita di questa *alé-theía* inaugura quell'immaginazione gnostica che fa da sfondo all'"esegesi" heideggeriana.

1. *Il simbolo cosmo-logico*. Prima della loro confluenza sembra che Oriente e Occidente avessero in comune un simbolo che per comodità chiameremo *cosmo-logico*, dove l'uomo, tra il cielo e la terra, si pensa come uno dei tre. Gli altri due sono *Urano* e *Gea* nella tradizione greca, *Purusha* e *Prakriti* nella tradizione indiana, *Tien* e *Ti* nella tradizione dell'Estremo Oriente. Il carattere fondamentale di questo simbolo è la sua *staticità*, nel senso che il cosmo era considerato il più perfetto esemplare d'ordine, e all'uomo, come parte del cosmo, non restava che adeguarsi a quest'ordine. La sua ragione era tanto più ragionevole quanto più era conforme alla ragione del cosmo. In un'accezione moderna, soggetto non era l'uomo, ma il cosmo, che Eraclito così descrive:

Questo cosmo che, di fronte a noi, è il medesimo per tutti, non lo fece nessuno degli dèi né degli uomini, ma fu sempre, ed è, e sarà fuoco sempre vivente, che divampa secondo misure e si spegne secondo misure.⁴

Da questa visione cosmica non poteva nascere alcun progetto in ordine alla dominazione del mondo, perché, come *cosmo*, il mondo non era creazione di un Dio, né opera dell'uomo, ma in sé perenne, custodito dalle sue misure, era per sé.

Considerato il più perfetto esemplare d'ordine (*kosmióteta*) e nello stesso tempo la causa di ogni ordine riscontrato nelle realtà particolari, che soltanto in gradi diversi si avvicinano a quello del Tutto, il cosmo non è tanto un sistema fisico, quanto quella totalità divina (*theîon kai hólon*) a cui l'uomo, come *parte*, deve assimilarsi. Nel riconoscimento e nell'accettazione del proprio esser-parte, l'uomo trova la sua collocazione e il senso della sua esistenza, che è nell'adeguarsi, in quanto parte, all'ordine (*kósmos*) del Tutto.

Si tratta di una totalità che non nasce dalla somma *quantitativa* delle parti, ma da quella nota *qualitativa* che fa di quelle parti composte un ordine, un cosmo. Di quest'ordine, che è poi la *ragione* dell'universo, il suo *lógos*, nasce quella *pietà cosmica* che non è tanto un sentimento religioso, quanto l'espressione antropologica di quella relazione universale che è la composizione delle parti con il Tutto.

Da questa pietà cosmica trarrà spunto la prima riflessione ontologica della filosofia occidentale là dove Platone, nel *Parmenide*, pensa la *relazione tra i molti e l'Uno*. L'esito di questa riflessione è che il Tutto ha la precedenza sulle parti ed è migliore delle parti. È ciò per cui le parti sono, e in cui hanno non solo la causa del loro essere, ma anche il significato della loro esistenza.

Esempio vivente di questa relazione è la *pólis* descritta nella *Repubblica (Politeía)* di Platone, dove la relazione ontologica tra i molti e l'Uno, preparata dalla pietà cosmica, trova la sua espressione politica. Come nel cosmo, infatti, così nella città, le parti non solo sono *dipendenti* dal Tutto *per* il loro essere, ma anche *mantengono* il Tutto *con* il loro essere. Come l'ordine del Tutto condiziona l'essere e la possibile perfezione delle parti, così la condotta delle parti condiziona l'essere e la perfezione del Tutto.

Qui la nascente filosofia greca presenta profonde analogie con la sapienza orientale, dove l'ordine *storico-politico* è pensato in funzione dell'ordine *cosmico universale*. In questo senso filosofi greci e sapienti orientali sono veramente *cosmo-politici* perché pensano l'ordine del cosmo come vero modello per l'ordine della *pólis*.

Platone, per edificare la *politeía* guarda il cosmo, Lao-Tzu per dare ordinamenti agli uomini, guarda il *Tao*. Cosmo e *Tao*

sono l'espressione di quella "misura" eraclitea che non era scandita dal progetto umano, ma dal ciclo cosmico. Scrive infatti Platone:

Anche quel piccolo frammento che tu rappresenti, o uomo meschino, ha sempre il suo intimo rapporto col cosmo e un orientamento a esso, anche se non sembra che tu ti accorga che ogni vita sorge per il Tutto e per la felice condizione dell'universa armonia. Non per te infatti questa vita si svolge, ma piuttosto vieni generato per la vita cosmica.⁵

Dal canto suo Lao-tzu, come riferisce la tradizione orientale, diceva che:

Se principi e re fossero davvero guardiani del *Tao*, allora tutti gli esseri si sottometterebbero a essi. Cielo e terra si unirebbero per lasciar cadere una benefica rugiada che il popolo riceverebbe spontaneamente in parti uguali senza che nessuno debba prendersene cura [...]. L'ordine della città, infatti, seguirebbe l'ordine del *Tao*, la cui rete si getta su vaste estensioni, si apre su di esse e, per quanto allentate siano le sue maglie, nulla sfugge a esse.⁶

La distruzione di questo simbolo segna la nascita dell'Occidente, dove non è più l'ordine del cosmo a dettare legge alla città (*pólis*), ma è la città, come comunità dell'umano, a definire di volta in volta il cosmo. All'orizzonte *cosmo-politico* si sostituisce il disegno di una *politica cosmica*, dove il progetto dell'uomo cancella ogni simbolo, e i ritmi della sua storia quelle "misure" che, al dire di Eraclito, segnavano il "divampare e lo spegnersi" dei cicli cosmici.

Qui possiamo rintracciare una prima metafora che è alla base della nozione heideggeriana di *Ge-stell* che Vattimo traduce felicemente con *im-posizione*⁷ scritto con un trattino per far sentire: a) il senso dell'originario *stellen* che significa "porre" con tutti i suoi derivati: *vor-stellen* (rappresentare), *her-stellen* (produrre), *be-stellen* (ordinare), *nach-stellen* (dar la caccia, tendere insidie); b) il senso della coerenza e della costrizione, ossia dell'"imposizione" che Heidegger attribuisce al *Ge-stell*, ossia al mondo tecnico in cui l'uomo è provocato a provocare l'ente a sempre nuovi impieghi; c) a questa "imposizione" va aggiunto il significato contenuto nel prefisso collettivo *ge-*che indica l'insieme di tutto il modo di essere dell'uomo che si incentra nello *stellen*, cioè nel porre la natura come oggetto a cui si chiede ragione, nel senso del *principium reddendæ rationis* di cui Heidegger parla ne *Il principio di*

ragione.⁸

2. *Il simbolo antropo-teologico.* Se per il momento custodiamo questi tre significati sapientemente riuniti nel *Ge-stell* heideggeriano, possiamo ritornare alla confluenza tra Oriente e Occidente e meglio comprendere perché, invece di solidificarsi, il simbolo *cosmologico* in Occidente si dissolve, per cedere il posto a un altro simbolo che per comodità chiameremo *antropo-teologico*, perché a comporlo sono ancora i tre elementi del simbolo cosmico, ma con una diversa relazione: *la terra è vissuta come il male*, tanto per l'uomo che vi si trova gettato, quanto per Dio che neppure l'ha creata, per cui tra l'uomo e Dio si scorge un'affinità che esclude la terra che li separa. Questo nuovo simbolo, a differenza di quello cosmo-logico, non è statico ma dinamico, perché l'uomo progetta (*pro-bállein*) di congiungersi (*sym-bállein*) alla sua controparte celeste da cui è diviso (*dia-bállein*) a causa della terra.

Questo progetto è ancora un simbolo perché tende a una composizione, ma il referente simbolico non è più nella *ragione cosmica*, ma nell'*intenzione umana*. L'uomo non è più uno dei tre che si compone con gli altri due, ma colui rispetto a cui gli altri due si dispongono come il bene e come il male. Questa è la configurazione che, nel nuovo simbolo, vengono ad assumere il cielo e la terra: l'uno è la patria da raggiungere, l'altra è l'esilio da lasciare. Così insegnano gli gnostici, a proposito dei quali Plotino riferisce che:

Rifiutando onore a questa creazione e a questa terra, essi ritengono che una nuova terra è stata fatta per loro, verso la quale intendono dirigersi partendo da qui.⁹

L'Occidente si difende da questo simbolo che, dalla conquista di Alessandro Magno fino alla fine dell'Impero romano e oltre, come dottrina gnostica, permea la cultura della nascente civiltà. Ma la difesa riguarda le conseguenze, non le premesse. Ci si difende dall'esito *celeste* del progetto umano, ma non dal *carattere progettuale* del nuovo simbolo. Non si ritorna all'*ordine cosmologico*, ma si dispiega l'*ordine umano* su tutta la terra.

In questo senso l'Occidente non è che la versione *atea* del simbolo gnostico. La sua ragione, che la gnosi aveva promosso

al di là della ragione del cosmo, rimossa la via del cielo, si dispiega come segno della terra. Ridotta a *Ge-stell* o, come vuole l'immagine di Weber, a una "gabbia d'acciaio dove anche chi non lavora per essa viene determinato con una necessità ineluttabile finché non verrà consumato l'ultimo quintale di carbon fossile",¹⁰ la terra appare in quell'"im-posizione (*Ge-stell*)" impostale dal calcolo della ragione, che richiama da vicino la costrizione con cui, nell'immagine gnostica, i terribili arconti custodivano la prigione terrena.

È questa un'immaginazione che si rifà agli ultimi dialoghi di Platone, dove alla bellezza del cosmo, che percorreva i primi dialoghi, subentra l'*imposizione* alle leggi fatali con cui il Demiurgo vincola le anime. Per Platone, infatti, la bellezza (*tò kállos*) non era, come per noi, una categoria estetica, ma un'espressione geometrica. Essa risultava "dall'ordine (*kosmióteta*) che tiene insieme (*sym-bállein*) cielo e terra, uomini e dèi"¹¹ (i quattro che ritroviamo nella composizione simbolica del *Geviert* heideggeriano),¹² perciò il cosmo è bello, e bella è l'anima (*psyché*) che sa cogliere l'armonia (*harmonía*) del cosmo, o, come dice Platone: "la giusta proporzione in cui si mescolano il limite e l'illimitato".¹³

Ma questa mescolanza (*synekerásato*) non è Dio, ma l'opera di un dio, anzi, dice Platone, di "un secondo dio (*deúteros theós*)",¹⁴ che è il Demiurgo artefice del mondo. Per bello che sia il mondo la sua è dunque la bellezza di una copia, e perciò il sapere matematico che lo comprende non è il sapere più alto e quindi neppure il più bello. È infatti il sapere che le anime appresero quando il Demiurgo "le fece salire su una specie di cocchio, e l'universa natura del cosmo mostrò, e disse leggi fatali".¹⁵

Qui già si possono scorgere le premesse gnostiche che, nella bellezza cosmica, intravedono la fatalità di un *mondo*, e nelle leggi che lo governano la *volontà* di un dio. Scrive infatti Platone:

Voi avete incontrato il voler mio, vincolo più grande e più possente di quegli altri vincoli con i quali, quando nasceste, foste generati.¹⁶

Tra i vincoli di un cosmo risolto in mondo, l'anima è già straniera, e il sapere che la vincola alle essenze ultime delle cose che appaiono nel mondo è già un sapere estraneo. *Tò Agathón*, infatti, il dio che non ha creato il mondo, scrive

Platone: “è al di là di quelle ultime ragioni delle cose (*mathémata holká*) che si possono raggiungere per via di raziocinio”.¹⁷

Nella sua applicazione ai testi platonici l’immaginazione gnostica inaugura itinerari che non sono razionali, perché la ragione, ormai, è il governo del mondo, l’espressione della sua “armonia”. Si tratta di un’armonia che, rispetto a quella “cosmo-logica”, ha il sapore della “legge fatale”, del “vincolo demiurgico”, della sua volontà: la volontà dell’artefice che, per divina o umana che sia, non cessa di essere *volontà*, e quindi di portare con sé tutto quell’aspetto di costrizione che gli gnostici avvertivano nell’*heimarméne*, nella legge ordinata del mondo, dove nulla c’era da fare se non creare condizioni di silenzio che consentissero alla chiamata di giungere oltre “il rumore del mondo”. I demoni, infatti, che sotto il governo del Demiurgo, presiedono l’ordinato movimento dei cieli, congiurano all’insaputa dello straniero in esilio sulla terra, e dicono fra loro: “facciamo in modo che egli oda un gran frastuono, così che non gli possa giungere la voce celeste”.¹⁸

Questa immagine gnostica trova forse il suo commento nella contrapposizione heideggeriana tra vita *inauteutica* (ma qui sarebbe meglio dire “impropria (*un-eigen-tlich*)”) dell’esistenza deietta nell’impersonalità del Si (*Man*), e quella *autentica* o “propria (*eigen-tlich*)”, a cui l’esserci è chiamato da quella che Heidegger definisce:

La chiamata che non racconta storie e chiama tacitamente. Essa chiama nel modo spaesato del tacere. E ciò perché la voce della chiamata non giunge al richiamato assieme alle chiacchiere pubbliche del Si, ma lo trae fuori da esse richiamandolo al silenzio del poter-essere esistente.¹⁹

Questo motivo è ripreso nella contrapposizione *Gestell-Ereignis*. Nel *Gestell*, infatti, nell’ordine razionale imposto al mondo, così simile all’*heimarméne* gnostica, lampeggia l’*Ereignis*, quell’E-vento che, oltre a venire dal di fuori, porta con sé i tratti del richiamo a essere ciò che propriamente (*eignen*) si è, per cui, richiamato dall’*Er-eignis*, l’uomo diventa appropriato (*ver-eignet*) all’essere e l’essere consegnato (*zuge-eignet*) all’uomo.

Nella metafora gnostica, tutto ciò ha la sua anticipazione nella ricongiunzione dell’uomo con la sua controparte celeste,

che lo raggiunge nell'*heimarméne*, nell'ordine razionale del mondo, richiamandolo alla sua vera natura. Ma prima di riprendere questi temi e le rispettive metafore, dobbiamo chiederci: quale sospetto ha condotto a una così radicale *trasmutazione dei simboli*? Che cosa ha fatto del *cosmo* un *mondo*, e della *teoria* una *prassi* per aver ragione del mondo?

3. *L'indifferenza della terra*. La risposta va cercata nel cuore stesso della *theoría*, in ciò che la contemplazione vede rendendo inquieto lo spettatore. Si tratta di quell'inquietudine che Pascal ha colto molto bene là dove, parlando della differenza dell'uomo da tutti gli esseri che popolano la terra, osserva che l'uomo pensa, ma ogni pensiero gli racconta la sua totale estraneità alla terra. "Gettato nell'infinita immensità degli spazi che ignoro e che non mi conoscono, provo spavento",²⁰ dice Pascal, dove il riferimento non è tanto all'infinità degli spazi cosmici, ma alla loro ignoranza della vicenda umana: "Non mi conoscono". L'indifferenza della terra, la sua estraneità all'evento umano che ospita a sua insaputa.

Il pensiero umano spezza la Grande Triade.²¹ Non più il *simbolo* Cielo-Terra-Uomo, ma il *progetto* dell'uomo che sfida l'ignoranza del cielo e della terra. Questo progetto inaugura una storia che non trova comprensione sulla terra, perché l'uomo pensa non in quanto parte della terra, ma in quanto emerge dalla sua ignoranza.

Questo e-mergere, questo e-sistere, è l'inizio di quello star-fuori dalla composizione simbolica, che più non sfocia nell'integrazione dell'essere umano nella totalità del cosmo, ma, al contrario, segna quell'abisso insormontabile che divarica l'uomo dal tutto. Il suo pensiero lo fa sentire straniero, e in ogni atto di riflessione parla la sua estraneità.

Siamo all'*indifferenza cosmica* e alla *caduta di senso* di ogni azione umana. L'uomo, come ogni altra cosa, partecipa al Tutto, ma il Tutto lo ignora. Da questa ignoranza cosmica prende avvio quell'inquietudine dell'uomo che non si rassegna a essere gettato nel mondo al solo scopo di prender parte a un Tutto che ignora la sua partecipazione.

Il domandare, l'interrogare, il chieder senso traducono la *theoría*, da *contemplazione* del cosmo come spettacolo (*theórema*), in *progetto*. La relazione che Heidegger stabilisce

tra essere-gettato (*Ge-worfenheit*) e pro-gettare (*Ent-wurf*) è l'ultima ripresa di quest'antica inquietudine. Nell'*indifferenza* del cielo e della terra, l'uomo è *differente*, perché, rispetto al loro ordine, dispiega quel nuovo ordine che è l'*apertura al senso*. Infatti, scrive Heidegger:

Questo ente che noi stessi sempre siamo, e che, fra l'altro, ha quella possibilità d'essere che consiste nel porre il problema, lo designiamo col termine esserci (*Da-sein*). La posizione esplicita e trasparente del problema del senso dell'essere (*Sein*) richiede l'adeguata esposizione preliminare di un ente (l'Esser-ci) nei riguardi del suo essere.²²

L'avvio heideggeriano dell'analitica esistenziale e il suo esito non sono dissimili dalla meditazione gnostica per la quale, estraneo alle aspirazioni dell'uomo, l'ordine cosmico perde la sua antica venerabilità. La legge che lo governa non è più espressione di quell'*harmonía* con cui l'uomo deve armonizzare, ma assume l'aspetto terrificante dell'*heimarméne*, del fato cosmico ineluttabile che interdice ogni espressione di libertà.

Riconoscendosi nella parte assegnata (questa infatti è la traduzione letterale di *heimarméne*), l'individuo non avverte più un invito alla *theoría*, alla contemplazione e all'imitazione del Tutto, ma solo un sordo sentimento di avversione e rivolta. L'ordine dei concetti cede al disordine delle emozioni; e alle categorie *intellettuali*, che la *theoría* aveva delineato rispecchiandosi nell'armonia cosmica, succedono categorie *emotive* che delineano per immagini la terribile storia di un'anima (*psyché*) straniera in un cosmo che la impedisce.

Per effetto di questo capovolgimento simbolico, la gnosi non ha avuto bisogno di creare nuovi simboli, ma di leggere più attentamente gli antichi. L'ignoranza del cosmo non concedeva più l'equazione tra il tutto e il divino (*tò theîon kai hólón*), perché non può esserci divinità in un Tutto che ignora le parti. Restò allora il Tutto nel rigore del suo ordine cosmico, ma *opposto* al divino.

Privo di senso e ignaro delle umane intenzioni, il termine "cosmo" conservò intatte le sue associazioni semantiche, continuò a essere ordine e legge, ma con un segno-valore rovesciato. Vuoto di divinità a causa della sua ignoranza, il cosmo divenne espressione di quell'ordine rigido ed estraneo che troviamo alla radice della nozione heideggeriana di *Ge-*

stell, percorsa da un determinismo che ignora intenzioni e finalità.

A causa dell'*ignoranza* cosmica, l'unità greca del cosmo e del divino si spezza; i due vengono separati, e tra essi si apre un abisso che la *conoscenza* o "gnosi" cerca di colmare. Ma, conosciuta l'indifferenza del cielo e della terra, non è al cosmo che la gnosi rivolge la sua attenzione, ma alla solitudine cosmica dell'uomo. E questo in termini psicologici fu molto probabilmente il sentimento primario che spezzò la *theoría* greca, forse la più grande espressione dell'appartenenza dell'uomo al cosmo, sostenuta dalla convinzione dell'intimità dell'uomo con la sostanza affine di tutta la natura (*phýsis*).

Chiuso al *senso*, il cosmo, ridotto a mondo, è trasceso da tutto ciò che ha senso, e che perciò non è mondo. Così il dualismo uomomondo postula come suo corrispettivo metafisico quello tra mondoe Dio. È questa una dualità di termini non complementari ma contrari, una polarità di incompatibili, dislocati al di qua e al di là del mondo. L'uomo e Dio sono gli estremi dove *corre* il senso, i termini quindi del *dis-corso*; heideggerianamente: la parola (*Wort*) e la risposta (*Ant-wort*), o, come è detto altrove:

L'ambito in sé oscillante, attraverso il quale uomo ed essere s'incontrano l'un l'altro nella loro essenza, acquistano ciò che è loro essenziale, lasciando cadere le svianti determinazioni che la metafisica ha loro attribuito.²³

È un discorso reso possibile dal fatto che il divino non ha parte in ciò che riguarda il mondo, perché è assolutamente trasmondano, nel senso che non è in alcun modo rivelato né indicato dal mondo, e perciò è lo *Sconosciuto*, il totalmente Altro, inconoscibile nei termini di qualsiasi analogia mondana. Dal canto suo il mondo non è creazione di Dio, ma di un principio inferiore, la cui inferiorità è perversione divina, suo tragico fallimento, i cui terribili effetti sono insensata dominazione e cieco potere.

A questo mondo appartiene l'uomo con la sua ragione (*noûs*) ordinata secondo l'ordine del mondo, ma non la sua anima (*psyché*) che, come una scintilla smarrita da Dio nel tragico giorno del suo fallimento, abita questo mondo disabitandolo, in attesa della chiamata divina che, come vuole l'espressione di Heidegger: "chiama nel modo spaesato del tacere".

4. *La vita straniera*. Dell'anima parla la gnosi, ma non come astrazione e concetto, ma come frammento di vita divina, o demonica se si vuole, ma a condizione di dimenticare la mitologia, e caricare il demone, da Eraclito a Plutarco, della dialettica platonica dell'amore con il linguaggio di Diotima.

In Platone, infatti, si intrecciano due diverse tradizioni: quella *filosofica* dove l'anima è la capacità propriamente umana di astrarre dalle categorie del sensibile, e di esprimersi "in quanto amica delle idee",²⁴ attraverso numeri e anticipazioni matematiche, e quella *orfica* legata ai riti misterici. È questa l'anima che, nata pura, cadde dal suo splendore e, prevaricando, si mescolò con la materia e con il male, caricandosi di catene. Caduta nel cieco carcere del mondo, dopo che il male aveva gettato la sua ombra sugli dèi prima che sugli uomini, ella attende la fine dell'anno cosmico per risorgere. Nel frattempo, ce lo ricorda il frammento 113 di Pindaro serbatoci da Platone, Persefone riceve le singole anime espianti l'antica colpa (*poinàn palaioû penthéos*).²⁵

Rifacendosi a questa seconda tradizione, la gnosi parla dell'anima come di un'energia psichica tra l'Uno sconosciuto e lo Zero metafisico della materia, una scintilla di luce tra l'immobile sorgente luminosa e la zona oscura delle tenebre. Non dobbiamo quindi pensare a una sostanza quieta, all'essere per esempio, o al pensiero ipostatico, o a Dio. Certo Dio ha dato all'anima l'esistere, perdendo la sua originaria unità, e l'anima, raccogliendosi dalla dispersione, si dispone al ristabilimento dell'unità primitiva, perché, recita un frammento gnostico:

Io sono tu e tu sei io, e dove tu sei io sono, e in tutte le cose sono disperso. E dovunque tu vuoi, tu mi raccogli, ma raccogliendomi, tu raccogli te stesso.²⁶

Per questo, dice Platone:

Dell'anima, propriamente, può parlarne solo un dio. L'uomo può solo accennarne per simboli e immagini.²⁷

La dispersione di Dio ha il suo corrispondente nella *vita straniera* che le sue scintille separate conducono nel mondo. "Vita straniera" è una delle parole simbolo più espressive che si incontrano nella letteratura gnostica per indicare chi proviene da altro luogo, e a quelli del luogo appare "strano",

non familiare, incomprensibile. Allo stesso modo il luogo che lo straniero si trova ad abitare è per lui “estraneo” e perciò carico di solitudine.

Angoscia e nostalgia della patria sono parte del destino dello straniero che, non conoscendo le strade del paese estraneo, girovaga sperduto. Se poi impara a conoscerle troppo bene, allora dimentica di essere straniero e si perde in un senso più radicale perché, soccombendo alla familiarità di quel mondo non suo, diventa estraneo alla propria origine. Nell’alienazione da sé l’angoscia sparisce, ma comincia la tragedia dello straniero che, dimenticando la sua estraneità, dimentica anche la sua identità.

Il risveglio si annuncia con il riconoscimento dell’*estraneità* della dimora che abita e con la ripresa della nostalgia dell’origine. Tutto ciò appartiene alla sofferenza dello straniero, ma anche alla sua *eccellenza*, perché la sua estraneità gli vieta di confondersi con gli altri e di disertare quella vita segreta, sconosciuta all’ambiente circostante e a esso impermeabile, perché incomprensibile. Entrambi gli aspetti dello straniero, l’*estraneità* e la *superiorità*, la sofferenza e la differenza, fanno di lui un essere che abita il mondo senza esserne coinvolto, richiamato da un al di là che disabita. Di qui la domanda di Heidegger:

E dove mai la spaesata, “disabituale” e fredda sicurezza con cui il chiamante chiama il chiamato potrebbe trovar fondamento, se non nel fatto che l’Esserci, isolato nel suo spaesamento, è assolutamente inconfondibile? Che cosa sottrae all’Esserci in modo tanto radicale la possibilità di rifugiarsi nell’equivoco, fraintendendosi e disconoscendosi, se non la solitudine dell’abbandono a se stesso? Lo spaesamento è un modo fondamentale dell’essere-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto. L’Esserci stesso, come coscienza, chiama dal profondo del suo essere. “Sono chiamato” è una tipica espressione dell’Esserci. La chiamata, emotivamente pervasa dall’angoscia, fa sì che l’Esserci possa progettarsi nel poteressere più proprio. La chiamata della coscienza, compresa esistenzialmente, dà ragione di ciò che sopra abbiamo semplicemente affermato: lo spaesamento incalza l’Esserci e minaccia il suo oblio nella perdizione.²⁸

Allora l’anima si dimentica, dimentica sé nell’assorbimento opaco della terra, dove non c’è cosa che possa ricordarle la sua origine acosmica, se non un sentimento negativo di estraneità, di non compiuta appartenenza. Qui il disagio dell’anima può

essere tanto il prezzo che l'uomo deve pagare per abitare la terra, quanto il simbolo di una differenza, di una irriducibilità dell'uomo alla dimora che lo ospita.

Con ciò non si vuol dire che altre dimore attendono l'uomo. Dopo la morte di Dio questa speranza non è più data, eppure la terra non ha dismesso il suo aspetto di prigionia e di esilio. Da che cosa ci esilia la terra? Come ci rende irriconoscibili? A noi stessi prima che agli altri? Immemori, ignari? Perché la morte di Dio, contrariamente alla promessa di Nietzsche, non ci ha riconciliato con la terra?²⁹ Che cos'è propriamente la sua inospitalità che l'anima sente come male? Platone ci dà un'indicazione:

La verità da noi esposta si riferisce all'attuale situazione dell'anima afflitta da mali innumerevoli, come Glauco il dio del mare, la cui forma originaria può a malapena essere distinta, perché parti del suo corpo sono state spezzate o corrose o completamente sfigurate dalle onde; vi sono poi cresciute sopra erbe, rocce e conchiglie, per cui ora Glauco assomiglia a qualunque altro essere vivente e non più a se stesso.³⁰

La terra, nostra dimora, ci trasfigura. Abbandonandosi completamente alla terra, perdendosi nella terra, come Glauco nell'acqua, l'uomo rischia la propria *differenza*, finisce con l'assomigliare a qualsiasi altro essere e non più a se stesso.

Perdita dell'Io per dimenticanza di Sé. Forse qui è il segreto di tante metafore teologiche, un segreto che viene allo scoperto con la morte di Dio, e subito ricoperto da altrettante metafore psicologiche meno potenti, perché meno simboliche. La religione le custodiva sontuosamente, la psicologia vi allude timidamente, immettendosi in quel sentiero di conoscenza che per Platone è "sete", sete d'amore, "filo-sofia":

Ah, quella sete di conoscenza! E ciò che per questa sete l'anima attinge, perché profonda è la sua affinità col divino, con l'immortale, con l'eterno. Se si potesse pensare ancora quale diverrebbe se le fosse concesso di seguire quell'impulso che la porta in alto; se, trasportata da questo impulso, potesse scuoter via pietre e conchiglie, e tutte queste cose terrene e petrigne, innumeri e selvagge che si sono aggiunte e concresciute in lei, nutrite di terra, in questi convivi che si sogliono chiamare convivi di felicità. Oh, allora se ne potrebbe vedere la vera natura.³¹

5. *La chiamata.* La letteratura gnostica offre descrizioni molto estese del banchetto orgiastico preparato dalla Terra per la seduzione dell'uomo:

La Terra e i Pianeti formularono piani tra loro e dissero:
“Inganneremo Adamo, lo prenderemo e lo tratterremo con noi. Gli daremo da mangiare e da bere, mentre con corni e flauti faremo in modo che non possa allontanarsi da noi. Orsù prepariamo un banchetto in modo da sedurlo”.³²

Al termine del convito, Torpore, Sonno, Ubriachezza e Oblio subentrano a far dimenticare all'anima la sua estraneità alla Terra, favorendo uno stato di incoscienza e di ignoranza di sé. Si tratta di un'ignoranza che non è semplice assenza di conoscenza, ma condizione contrastante, altrettanto provocata e mantenuta per impedire la memoria della propria identità e quindi della propria differenza. Perduta nel mondo, come Glauco tra le incrostazioni del fondo marino, l'anima diventa indifferenziata, e non c'è più chi la possa chiamare se non l'ha conosciuta prima del banchetto, del torpore, del sonno, dell'ubriachezza e dell'oblio. E questo perché:

Coloro i cui nomi erano noti in precedenza, alla fine furono chiamati, sicché colui che conosce è colui che è stato chiamato, mentre colui il cui nome non è stato chiamato, è ignorante. In verità come potrebbe una persona udire se il suo nome non è stato chiamato?³³

Invitando a “prestare attenzione a ciò che apre la natura propria del nome”, Heidegger dice che:

Nominare una cosa è chiamarla per nome. Ancora più originariamente è chiamarla nella parola. Ciò che così viene chiamato sta allora alla chiamata della parola. Esso appare come ciò che è presente (*das Anwesende*), come ciò che nella parola che chiama è custodito, raccomandato, chiamato (*geheissen*). Ciò che così viene chiamato in una presenza significa esso stesso. Esso è nominato, ha un nome. Nel nominare chiediamo (*heissen*) a ciò che è presente di venire. Di venire dove? Questo resta da considerare. Comunque ogni nominare ed esser nominato è un chiamare nel senso corrente solo in quanto il nominare stesso nella sua essenza consiste nell'autentico chiamare (*im eigentlichen Heissen*), nell'invito a venire (*im kommen-Heissen*).³⁴

Questo “invito a venire”, intimamente connesso all’“avere un nome”, è un invito a prodursi nella differenza che, nell'immaginazione gnostica, è un distinguersi dall'in-differenza della terra. Ma per avere un nome bisogna che qualcuno lo pronunci, qualcuno che non sia deietto nel mondo, qualcuno che *e-sista*.

Questo qualcuno è “l'Uomo Straniero che non è *caduto*, ma si è *portato* nel mondo”.³⁵ “Adamo provò amore per l'Uomo

Straniero, la cui parola è straniera, perché è estranea al mondo.”³⁶ Chiamando, lo Straniero risveglia: “Sono la chiamata del risveglio dal sonno della notte”.³⁷ Questo risveglio è la *gnosi* come pura memoria della propria estraneità alla terra, dell’irriducibilità della natura umana alla natura delle cose ospitate dalla terra.

Abbiamo qui anticipato in immagini e mitologemi l’intuizione heideggeriana: “l’essenza dell’uomo è l’esistenza”,³⁸ è quel suo essere nel mondo standosene al di fuori. C’è infatti nella parola *e-sistenza* qualcosa che allude a un *exodus*, a un *exitus*. Il problema è di comprendere da che cosa si deve uscire. Finché ci sono mondi ed eoni, messaggeri che chiamano e anime da risvegliare, l’immaginazione corre libera e chiude il cerchio nella ricostruzione del *pléroma*, nella ricomposizione del dramma divino; ma noi, che dopo la morte di Dio non abbiamo più mondi ma solo visioni del mondo, dobbiamo uscire sia da quella visione oggettivistica che pensa l’uomo *cosa* tra le cose, sia da quella soggettivistica che risolve l’uomo nella sua *egoicità*, lo instaura come soggetto di fronte alle cose del mondo per la loro manipolazione.

Ma per uscire dal soggetto e dall’oggetto non serve il pensiero che è nato da questa contrapposizione, ma una dimensione che questa contrapposizione ha sempre disabitato. Non è infatti proprio Heidegger a ricordarci che “la chiamata chiama nel modo spaesato del tacere”? A chiamare non è più il dio gnostico, lo Sconosciuto al di là del mondo, ma l’essere nella sua differenza dall’ente intramondano.

In questo rapporto (*Bezug*) è l’essenza dell’uomo che custodisce l’in-vio (*An-wesen*) che l’essere fa di sé. L’uomo è il volgersi (*Zu-wendung*) a questo in-vio (*An-wesen*), nell’invio si risolve l’essere, e nel volgersi a questo invio si risolve l’uomo. In questo gioco (*Spiel*) di richiamo e ascolto è custodita la coappartenenza (*Ereignis*) di uomo ed essere, a proposito della quale Heidegger scrive:

La coappartenenza di uomo ed essere, nel modo con cui si chiamano reciprocamente in causa, ci avvicina in maniera sorprendente al fatto e al come l’uomo è appropriato (*ver-eignet*) all’essere, e l’essere è appropriato (*zuge-eignet*) all’essenza dell’uomo.³⁹

Ciò consente ad Heidegger di tradurre il frammento di Eraclito: “*Êthos anthrópoi daímon*”⁴⁰ con “L’uomo abita nelle

vicinanze di Dio”.⁴¹ L’oblio di questa vicinanza determina quell’“accadere senza patria”⁴² intorno a cui si articola il dramma gnostico dell’anima straniera, che solo l’inviato dalla Luce può ridestare. È lo stesso Heidegger a dire:

Solo finché accade la luce dell’essere l’essere sopraggiunge all’uomo, ma che accada l’illuminazione è deciso dalla ventura dell’essere.⁴³

Ventura traduce il tedesco *Geschick* (da *schicken*, inviare) abitualmente tradotto con *sorte*, *destino*. Destino dell’uomo è essere sorte di Dio. Custodendo questa sorte extramondana, l’uomo si custodisce. La gnosi non poteva trovare in Heidegger miglior esegeta. Ma, come ci ha già segnalato Corbin:

Sotto l’idea di esegesi si annuncia quella di una Guida (l’*esegeta*), e sotto l’idea di *exegesis* traspare quella di un *esodo*, di una “uscita dall’Egitto” che è un esodo fuori dalla metafora e dalla schiavitù della lettera, fuori dall’*esilio* e dall’*Occidente* dell’apparenza essoterica, verso l’*Oriente* dell’idea originaria e nascosta.⁴⁴

Qui, avverte Heidegger:

L’Occidente non è da pensare regionalmente in contrapposizione all’Oriente, né semplicemente come Europa, ma, nella prospettiva della storia del mondo a partire dalla vicinanza all’origine prima. [...] La patria di questo abitare storico è la vicinanza dell’essere. In questa vicinanza si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dèi si neghino e resta la notte, se e come nell’albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi. Ma il sacro, che è soltanto l’originario spazio essenziale della divinità, che sola a sua volta concede la dimensione per gli dèi e per Dio, giunge ad apparire solo se prima, dopo lunga preparazione, l’essere stesso viene a tralucere e si lascia sperimentare nella sua verità. Solo così può cominciare, a partire dall’essere, il superamento di quello spaesamento, in cui non soltanto gli uomini, ma l’essenza dell’uomo sta vagando.⁴⁵

Se l’Occidente non è un’espressione geografica, allora, scrive Corbin:

Anche l’Oriente non è una regione che si può trovare sui nostri atlanti, ma è ciò che ci consente di *orientarci* se appena poniamo in altro modo la questione.⁴⁶

¹H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1934-1954, ampliata e riedita in due volumi in lingua inglese: *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1956; tr. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Milano 1973, pp. 335-355.

²S.A. Taubes, *The Gnostic Foundations of Heidegger Nihilism*, in “The

Journal of Religion", n. 34, 1954, pp. 155 sgg.

³ Platone, *Cratilo*, 421 b.

⁴ Eraclito, fr. B 30.

⁵ Platone, *Leggi*, Libro X, 903 c.

⁶ Lao-Tzu, *Tao Tè Ching. Il libro della via e della virtù*, Adelphi, Milano 1973, §§ XXXVII, LXXIII, pp. 97, 159.

⁷ G. Vattimo, *Introduzione* a M. Heidegger, *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976, p. 14, nota 1.

⁸ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

⁹ Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992, Enneade II, 9, 5, p. 295.

¹⁰ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I, p. 321.

¹¹ Platone, *Gorgia*, 508 a.

¹² Cfr. il capitolo 92: "Nel linguaggio l'evento dell'essere".

¹³ Platone, *Filebo*, 26 b.

¹⁴ Id., *Timeo*, 35 a.

¹⁵ Ivi, 41 e.

¹⁶ Ivi, 41 b.

¹⁷ Platone, *Repubblica*, Libro VII, 521 d.

¹⁸ M. Lidzbarski (a cura di), *Das Johannesbuch der Mandäer* (traduzione tedesca di testi mandei), Giessen 1915, p. 62.

¹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978, § 57, p. 412.

²⁰ B. Pascal, *Pensées* (1657-1662, prima edizione 1670); tr. it. *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993, fr. 88 (205).

²¹ A proposito della Grande Triade si veda R. Guénon, *La Grande Triade* (1957); tr. it. *La Grande Triade*, Adelphi, Milano 1980.

²² M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 2, p. 60.

²³ Id., *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte I: "Il principio d'identità", in "Teoresi", 1966, p. 19.

²⁴ Platone, *Fedone*, 67 a.

²⁵ Id., *Menone*, 81 c.

²⁶ Frammento gnostico dal *Vangelo di Eva*, in Epifanio di Salamina, *Panarion Hæresium*, 26, 3, in K. Holl (a cura di), *Griechisch-christlichen Schriftsteller*, Leipzig 1915-1931.

²⁷ Platone, *Fedro*, 146 a.

²⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 57, pp. 412-413.

²⁹ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, Adelphi, Milano 1968, vol. VI, 1, p. 6: "Vi scongiuro, fratelli, *restate fedeli alla terra* e non credete a coloro che vi parlano di speranze sovraterrene".

³⁰ Platone, *Repubblica*, Libro X, 611 d.

³¹ Ivi, 611 e-612 a.

³² M. Lidzbarski (a cura di), *Ginza. Das Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer* (traduzione tedesca di testi mandei), Göttingen 1925, p. 120.

³³ M. Malinine, H.C. Peuch, G. Quispel, *Evangelium veritatis*, Zürich 1956, § 21, p. 25.

³⁴ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, Parte II, Lezione 1, p. 17.

³⁵ M. Lidzbarski (a cura di), *Ginza. Das Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer*, cit., p. 90.

³⁶ Ivi, p. 244.

³⁷ Ippolito Romano, *Philosophoumena o Refutatio contra omnes haereses*, V, 14, 1, in P. Wendland (a cura di), *Griechisch-cristhlichen Schriftsteller* Leipzig-Berlin 1915-1931.

³⁸ M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., § 9, p. 106.

³⁹ Id., *Identità e differenza*, cit., Parte I, p. 18. Le opere di Heidegger in cui si trovano queste determinazioni volte a significare il rapporto uomo-essere sono rispettivamente per *Dasein: Essere e tempo*, *Beiträge zur Philosophie; per Bezug: Nietzsche, Lettera sull'“umanismo”, Perché i poeti?, Che cosa significa pensare?, La questione dell'essere, L'essenza del linguaggio*; per *Anwesen Zu-wendung: Perché i poeti?, Che cosa significa pensare?, La questione dell'essere*; per *Spiel: Il principio di ragione*; per *Ereignis: Identità e differenza, Beiträge zur Philosophie*.

⁴⁰ Eraclito, fr. B 119. Questo frammento viene solitamente tradotto: “Per l'uomo, il carattere è il suo demone”.

⁴¹ M. Heidegger, *Brief über den “Humanismus”* (1946); tr. it. *Lettera sull'“umanismo”*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 306.

⁴² Ivi, p. 291.

⁴³ Ivi, p. 312.

⁴⁴ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, Teheran-Paris 1954, p. 33.

⁴⁵ M. Heidegger, *Lettera sull'“umanismo”*, cit., p. 291.

⁴⁶ H. Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire*, cit., p. 18.

103.

Memoria e tradizione

Ciò che in ogni momento cerchiamo di pensare, in qualsiasi modo lo vogliamo pensare, lo pensiamo sempre nell'ambito della tradizione. Essa è viva se libera la nostra riflessione proiettandola in un pensare che non ha nulla a che vedere col calcolare e il pianificare. Solo quando, pensosi, ci volgiamo al già pensato, allora diveniamo disponibili per ciò che ancora è da pensare.

M. HEIDEGGER, *Identità e differenza* (1957), Parte I, p. 15.

L'Occidente ha sempre posto la questione in termini di "prensione (*greifen*)" dando avvio e solidificando quel pensiero concettuale che, proprio nel *cum-capere*, nel *be-greifen*, dispiega la sua essenza e la sua intenzione.

Ma dell'essere non c'è *prensione*, ma solo *memorazione*, traccia, ricordo, nel senso specifico di ri-accordo della scintilla divina con la sua controparte celeste. In questo contesto, che la metafora gnostica ha illustrato con la sua profusione di immagini,¹ *pensare* significa *tra-passare*, perciò, scrive Heidegger: "L'essere parla qui in forma transitiva, tra-passante (*über-gehend*)".²

Tra-passare significa uscire da quel pensiero acquisitivo che, nel fondamento (*Grund*), cerca il principio per impadronirsi di tutte le cose che il fondamento fonda; significa de-stituire

quell'im-posizione (*Ge-stell*)³ che, come l'*heimarméne* gnostica, vieta il tra-passo in quell'assenza di fondamento (*Ab-grund*) che è il "vagabondare di Dio".⁴ Un Dio vagabondo è un Dio che, come l'essere heideggeriano, è estraneo a qualsiasi forma di fondazione. Esso, come scrive Heidegger, dispiega:

L'ambito in sé oscillante, attraverso il quale uomo ed essere si raggiungono l'un l'altro nella loro essenza, acquistano ciò che è loro essenziale, in quanto perdono le determinazioni che la metafisica ha loro attribuito.⁵

Si tratta delle de-terminazioni richieste dalla necessità dell'ordinamento totale, rese instabili dall'oscillazione prodotta nell'*heimarméne* dalla chiamata del messaggero: "Un primo lampeggiare dell'*Ereignis*," scrive Heidegger, "lo vediamo nel *Ge-stell*".⁶

L'*Ereignis* non è l'essere, ma quel ri-chiamarsi di uomo ed essere che consente all'uomo di ritrovare nell'*heimarméne*, nel *Ge-stell*, ciò che gli è proprio (*eigenen*), quindi la sua autentica (*eigentlich*) natura, che non è quella di appartenere alla coercizione demonica, ma alla libertà divina. Si tratta di una libertà che è tanto più libera in quanto la divinità che la esprime non ha nulla di fondativo, di prensile, di rassicurante, perché il gioco è stato aperto proprio dal suo smarrimento, dalla perdita di sé.

Queste immagini fanno del Dio gnostico un Dio infondato, fanno di lui quell'abisso, quell'*Ab-grund*, che si fa sentire nel mondo ordinato dai demoni come urgenza di una dis-locazione, non verso una verità stabile, uguale, parmenidea, ma verso una verità che, come *alé-theía*, è imprevedibile (*unabsehbar*). Da qui, quello che Heidegger chiama:

Il salto (*Sprung*) che, dipartendosi dall'essere come fondamento (*Grund*) dell'ente, salta nell'abisso (*Ab-grund*). Tale abisso non è il vuoto nulla, né il buio caos, ma l'*Er-eignis*. Nell'*Er-eignis* vibra l'essenza di ciò che parla come linguaggio e che una volta fu chiamato la casa dell'essere.⁷

Dall'esilio alla casa, dalla vita straniera alla vita autentica nel senso di propria (*eigentlich*), dall'"abituale" all'"abitare" si perviene attraverso un ritorno che non è un passo dopo l'altro, ma un salto dal modo di pensare "fondativo", com'è in uso nell'*heimarméne* e nel *Ge-stell*, a quel modo di pensare "abissale" che libera da ogni imposizione. Ma, scrive

Heidegger:

Proprio perché questo ritorno richiede un salto esso ha bisogno del suo tempo, il tempo del pensare (*Denken*) che è un altro tempo rispetto a quello del calcolare (*Rechnen*) che da ogni parte oggi insidia il nostro pensare. Oggi la macchina elettronica calcola in un secondo migliaia di equazioni, eppure, nonostante la sua grande utilità è senz'essere (*wesenlos*). Ciò che in ogni momento cerchiamo di pensare, in qualsiasi modo lo vogliamo pensare, lo pensiamo sempre nell'ambito della tradizione. Essa è viva se libera la nostra riflessione proiettandola in un pensare che non ha nulla a che vedere col calcolare e il pianificare. Solo quando, pensosi, ci volgiamo al già pensato, allora diveniamo disponibili per ciò che ancora è da pensare.⁸

Abbiamo tradotto con "ambito della tradizione" l'espressione heideggeriana: *Spielraum der Überlieferung* che letteralmente può essere resa con "campo di gioco della trasmissione dei messaggi". La tradizione, che, precisa Heidegger: "è altro dall'effimera presentificazione del passato",⁹ è quel darsi-dono (*Gabe*) dell'essere, che ha un destino (*Geschick*) solo come invio (*Schickung*), come messaggio, come annuncio.

L'immaginazione gnostica parla del messaggero che, inviato, lancia messaggi nel "rumore del mondo". Heidegger, nel descrivere il salto dal pensiero come calcolo (*Rechnen*) al pensiero come memoria (*Andenken*), parla dell'*Andenken* come del "raccogliersi dell'anima", come "permanente raccogliersi presso ciò che a ogni sentire (*Sinnen*) si rivolge".¹⁰

Questo rivolgersi è il ringraziamento (*Danken*) che il pensiero memorativo (*An-denken*) porge al messaggio che lo chiama a quel congedo (*Verabschieden*), che è "dar l'addio a ciò che ha fatto il proprio tempo", "che è passato secondo la sua misura", "che si è compiuto".¹¹ Congedo dell'im-posizione (*Ge-stell*), per il campo di gioco della trasmissione dei messaggi (*Überlieferung*).

In questo campo di gioco della *Überlieferung*, della trasmissione dei messaggi, si inserisce il nostro accostamento di Heidegger e la gnosi, che non ha nulla di propositivo e tanto meno di impositivo. Questo accostamento vuol essere solo un esempio di quell'*altro modo di pensare* che, a differenza di quello occidentale, non è "prensile", non è "concettuale", non afferra (*cum-capere, be-greifen*) le cose come prodotti, come oggetti staccati dall'anima e formatisi indipendentemente da lei, perché così il passato diventa irrimediabilmente passato, e

le mitologie che l'hanno percorso linguaggi definitivamente morti e comunque inaccessibili a quella sotterranea parentela delle parole che accosta il pensare (*Denken*) alla memoria (*Gedächtnis*) e la memoria al ringraziamento (*Dank*). Scrive infatti Heidegger:

Che cosa viene nominato con la parola “pensare”, “pensato”, “pensiero”? A quale spazio di gioco queste parole fanno riferimento? Il pensato (*Gedachtes*) dov'è, dove risiede? Esso ha bisogno della memoria (*Gedächtnis*). Al pensato e ai suoi pensieri (*Gedanken*), al *Gedanc*, appartiene il ringraziamento (*Dank*). [...] *Gedanc* dice la stessa cosa che animo (*Gemüt*), *mout*, cuore (*Herz*). Il pensiero, nel senso della parola inizialmente parlante, il *Gedanc*, è quasi più originario di quel pensiero del cuore che Pascal, alcuni secoli fa e già in opposizione al pensiero matematico, cercava di riconquistare.¹²

Incuranti dell'insegnamento di Heidegger secondo cui: “siamo quel che siamo solo in quanto abitiamo nella vicinanza della morte”,¹³ non si considera che la vita e la morte sono attributi dell'*anima* e non delle *cose* presenti e passate, perciò non ci si cura di comprendere che cosa, una volta, rese questo passato *possibile*.

La comprensione di questa possibilità è forse la comprensione dell'avvenire, perché se il linguaggio letterale del passato è ormai insignificante per il nostro intelletto, la situazione che un tempo l'ha reso possibile può avere ancora qualcosa in comune con le condizioni della nostra anima (*Gemüt*).

Come già il Platone della tradizione orfica e della divina follia,¹⁴ anche Heidegger coglie, infatti, la stretta relazione che esiste tra memoria (*Andenken*) e anima (*Gemüt*):

Inizialmente memoria significa anima e il raccolto rimaner presso (*Andacht*). Ma queste parole parlano qui nel modo più ampio e più essenziale. Anima non indica solo, per parlare in termini moderni, l'aspetto emotivo della coscienza umana, ma ciò che fa dell'essenza umana quell'essenza che è.¹⁵

Così precisata la nozione di anima, e opportunamente distinta da quell'“accezione biologica che riguarda la vita animale e vegetale, subordinata al carattere razionale e personale dell'uomo, quel carattere che determina la sua vita spirituale”,¹⁶ Heidegger prosegue dicendo che questa parola “può essere tradotta in tedesco anche con *Seele*”¹⁷ e, quasi traducendo alla lettera l'immagine gnostica della “scintilla

divina” conclude che:

Nel senso in cui noi la intendiamo, *Seele* non indica il principio della vita, ma ciò che fa l'essenza dello spirito, lo spirito dello spirito, la scintilla dell'anima (*Seelenfünkeln*).¹⁸

Così intesa, l'anima è ciò “che rende visibile il fondo su cui poggia l'essenza della memoria” e “la memoria, nel senso dell'anima e del cuore, appartiene alla dotazione essenziale dell'uomo”.¹⁹ Essa è “il raccoglimento del pensiero che si rivolge (*die Versammlung des Andenkens*). Ma, avverte Heidegger:

Il raccoglimento del pensiero che si ri-volge (*an-denkt*) non si fonda su una capacità dell'uomo, magari sul ricordare (*erinnern*) o il ritenere (*behalten*). Ogni pensiero che si rivolge a ciò che è memorabile abita già esso stesso in quel raccoglimento grazie al quale tutto ciò che resta da pensare è protetto e nascosto. Ciò che protegge e nasconde ha la sua essenza nel pre-servare (*Be-wahren*), nel con-servare (*Ver-wahren*), propriamente in ciò che serba. La riserva (*die Wahr*), ciò che serba (*das Wahrende*) significano inizialmente custodia (*Hut*), ciò che tiene in custodia (*das Hütende*).

La memoria, nel senso del pensiero umano che si ri-volge abita in ciò che conserva tutto ciò che va pensato. Questo noi lo chiamiamo il conservare (*Verwahrnis*). Esso nasconde e protegge ciò che ci è dato da pensare. Soltanto il conservare porta in dono ciò che va considerato (*das zu-Bedenkende*), il più considerevole (*das Bedenklichste*). Tuttavia il conservare non è qualcosa che sta accanto o al di fuori del più considerevole. È esso stesso la cosa più considerevole, il modo in cui il più considerevole si dà, dà cioè se stesso, che ininterrottamente dà da pensare. La memoria poggia, in quanto pensiero umano che si ri-volge a ciò che va pensato, sul conservare il più considerevole. Il conservare è il fondo essenziale della memoria.²⁰

Rispetto a questa memoria, osserva Heidegger:

La storia del pensiero occidentale non comincia pensando il più considerevole, ma comincia lasciandolo nella dimenticanza. Il pensiero occidentale comincia quindi con una negligenza, se non addirittura con una sconfitta.²¹

A partire da questa sconfitta, siamo in grado di comprendere il senso profondo della *Überlieferung* heideggeriana, della tradizione come campo di gioco della trasmissione dei messaggi, dove l'*Andenken* è sì ri-cordo, ma come ri-accordo, non con la lettera o con le immagini del passato, ma con le condizioni che, ora come allora, consentono all'anima umana di prodursi in certe parole, sì da potersi descrivere in esse e

quindi di dirsi.

Non è infatti di Aristotele, l'ordinatore della logica dell'Occidente, l'affermazione: "L'anima non pensa mai senza immagini"?²² Queste immagini non vanno decifrate, interpretate, analizzate, alla ricerca di un significato latente o nascosto, perché in esse l'anima non si nasconde, ma si esprime, narra di sé. Non ci si libera da queste immagini se non liberandole, ma nel liberarle si dona loro dell'avvenire. In questo "avvenire" è il loro "significare".

¹ Cfr. il capitolo 102: "L'antica metafora".

² M. Heidegger, *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte II: "La concezione onto-teo-logica della metafisica", in "Teoresi", 1967, p. 229.

³ Cfr. il capitolo 102: "L'antica metafora", § 1: "Il simbolo cosmo-logico".

⁴ Platone, *Cratilo*, 421 b: "Pare verosimile che con la locuzione *alétheia* sia stato chiamato il divino movimento (*theía phorá*) dell'essere, come se fosse un errante vagabondare divino (*theía ále*)".

⁵ M. Heidegger, *Identità e differenza*, cit., Parte I: "Il principio d'identità", in "Teoresi", 1966, p. 15.

⁶ Ivi, p. 18.

⁷ Ivi, pp. 20-21.

⁸ Ivi, p. 22.

⁹ M. Heidegger, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, vol. II, Dalla IV Lezione alla V, p. 130.

¹⁰ Ivi, Lezione III, pp. 28-29.

¹¹ Ivi, Dalla IV Lezione alla V, pp. 128-129.

¹² Ivi, Lezione III, pp. 27-28. Heidegger, nel passaggio dalla III Lezione alla IV, p. 126, ci informa che: "La parola *Gedanc* appartiene all'antico alto tedesco. [...] *Gedanc* significa: l'animo, il cuore, il fondo del cuore, quell'interiorità dell'uomo che si estende il più possibile all'esterno, e questo in modo così decisivo che toglie, se considerato seriamente, la possibilità di ogni rappresentazione di un interno e di un esterno. [...] Il *Gedanc*, il fondo del cuore, è il raccoglimento di tutto ciò che ci tocca, che ci riguarda, che ci interessa, noi nella misura in cui siamo umani".

¹³ M. Heidegger, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991, p. 191.

¹⁴ Si veda a questo proposito U. Galimberti, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001, capitolo 13: "La divina follia".

¹⁵ M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, cit., vol. II, Lezione IV, p. 33.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 34.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Ivi, p. 35.

²⁰ Ivi, pp. 35-36.

²¹ Ivi, p. 37.

²² Aristotele, *Sull'anima*, Libro III, 431 a, 17.

Indice delle opere citate

Agostino di Tagaste, *Soliloquia* (386); tr. it. *Soliloqui*, Utet, Torino 1997.

–, *Confessiones* (401); tr. it. *Confessioni*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1992-1997.

–, *De Trinitate* (410); tr. it. *La trinità*, Biblioteca Agostiniana, Firenze 1981.

–, *De civitate Dei* (413-426); tr. it. *La città di Dio*, Rusconi, Milano 1984.

–, *In Iohannis evangelium tractatus* (414-416); tr. it. *Commento al vangelo di S. Giovanni*, Città Nuova, Roma 1968, vol. II, 1.

–, *In epistulam Iohannis ad Parthos* (415); tr. it. *Commento alla prima lettera di Giovanni*, in *Amore assoluto e “Terza navigazione”*, Rusconi, Milano 1994.

Anassagora, *Frammenti*, in Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966); tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

Anassimandro, *Frammenti*, in Diels-Kranz, *I presocratici*, cit.

Anders, G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, vol. I: *Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution* (1956); tr. it. *L'uomo è antiquato*, vol. I: *Considerazioni sull'anima nell'era della seconda rivoluzione industriale*, il Saggiatore, Milano 1963; vol. II: *Über die Zerstörung des Lebens im zeitalter der dritten industriellen Revolution* (1980); tr. it. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

–, *Hiroshima ist überall* (1958); tr. it. parziale *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, Einaudi, Torino 1961.

–, *Wir Eichmannsöhne* (1964); tr. it. *Noi figli di Eichmann*, Giuntina, Firenze 1995.

Anselmo d'Aosta, *Proslogion* (1077-1078); tr. it. *Proslogio* in *Monologio e Proslogio*, Bompiani, Milano 2002.

Aristotele, *Dell'espressione, Fisica, Metafisica, Sull'anima, Etica a Nicomaco*, in *Opere*, Laterza, Bari 1973.

Bacone, F., *Temporis partus masculus* (1602-1603); tr. it. *Il parto maschio del tempo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 1986.

-, *De interpretatione naturæ præmium* (1603, edito nel 1653); tr. it. *Sull'interpretazione della natura*, in *Scritti filosofici*, cit.

-, *Cogitata et Visa* (1607-1609); tr. it. *Pensieri e conclusioni sulla interpretazione della natura o sulla scienza operativa*, in *Scritti filosofici*, cit.

-, *Redargutio philosophiarum* (1608); tr. it. *La confutazione delle filosofie*, in *Scritti filosofici*, cit.

-, *Instauratio Magna, Pars secunda: Novum Organum* (1620); tr. it. *La grande instaurazione, Parte seconda: Nuovo organo*, in *Scritti filosofici*, cit.

-, *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem* (1620), *Premessa alla Parte terza della Instauratio Magna*; tr. it. *Preparazione alla storia naturale e sperimentale*, in *Scritti filosofici*, cit.

-, *Historia ventorum* (1622), in R.L. Ellis, J. Spedding, D.D. Heath (a cura di), *The works of Francis Bacon*, London 1857-1859, in ristampa fotostatica, Fromann, Stuttgart 1962, vol. VII.

-, *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623); tr. it. *La dignità e il progresso del sapere divino e umano*, in *Scritti filosofici*, cit. Rielaborazione e ampliamento in lingua latina dell'opera: *The two books of proficience advancement of learning divine and humane*, pubblicata nel 1605 in lingua inglese.

-, *New Atlantis* (1627), versione latina: *Nova Atlantis* (1638); tr. it. *La nuova Atlantide*, in *Scritti filosofici*, cit.

Beloch, K.J., *Griechische Geschichte*, Leipzig 1893-1904.

Berkeley, G., *A treatise concerning the principles of human knowledge* (1710); tr. it. *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Utet, Torino 1996.

Biblia Sacra editio Monacorum Abbatiae Pont. Sancti Hieronymi in Urbe OSB, Marietti, Casale Monferrato 1959;

Biblia Hebraica, Kittel, Stuttgart 1937; *Septuaginta*, Rahlfs, Stuttgart 1962: *Genesi, Isaia, Geremia, Vangelo di Matteo, Vangelo di Giovanni, Atti degli apostoli, Prima Lettera ai Corinti di Paolo*.

Blumenberg, H., *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie* (1987); tr. it. *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, il Mulino, Bologna 1988.

Boltzmann, L., *Vorlesungen über Gastheorie* (1896-1898), in *Wissenschaftlichen Abhandlungen*, Leipzig 1909.

Bontadini, G., *Sózein tà phainómena. A Emanuele Severino* (1964), in *Conversazioni di metafisica* (1971), Vita e Pensiero, Milano 1995.

-, *Studi di filosofia moderna* (1966), Vita e Pensiero, Milano 1996.

-, *Conversazioni di metafisica* (1971), cit.

Bossuet, J-B., *Discours sur l'histoire universelle* (1679), in *Œuvres*, Gallimard, Paris 1961.

Burnet, J., *Early Greek Philosophy*, London 1914.

Cacciari, M., "Utilità e *Entsagung*", in *Pensiero negativo e razionalizzazione*, Marsilio, Venezia 1977.

Carnap, R., *Die alte und die neue Logik* (1930); tr. it. *La vecchia logica e la nuova*, in *La filosofia della scienza*, La Scuola, Brescia 1964.

Clemente Alessandrino, *Stromata*, in O. Stählin (a cura di), *Griechischchristliche Schriftsteller*, Berlin 1972.

Coccia, A. (a cura di), *Ockham. Filosofia, teologia, politica*, Andò Editori, Palermo 1966.

Condorcet, J.A.N. de, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Agasse, Paris 1795.

Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire*, Département d'Iranologie de l'Institut Franco-Iranien, Teheran-Paris 1954.

-, *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Gallimard, Paris 1971.

Cusano, N., *Brief an Nicolaus Albergati* (1438), in "Akten der Heidelbergs Akademie", Heidelberg 1955.

-, *De docta ignorantia* (1440); tr. it. *La dotta ignoranza*, in *La dotta ignoranza. Le congetture*, Rusconi, Milano 1988.

-, *De coniecturis* (1441-1444); tr. it. *Le congetture*, in *La dotta ignoranza. Le congetture*, cit.

-, *De Deo abscondito* (1443); tr. it. *Il Dio nascosto*, in *Scritti*

filosofici, Zanichelli, Bologna 1965-1980, vol. II.

-, *De geometricis transmutationibus* (1445), in *Opera Omnia*, Meiner, Leipzig-Hamburg 1932-1985, vol. XXI.

-, *De quærendo Deum* (1445); tr. it. *La ricerca di Dio*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II.

-, *De mente* (1450), in *Idiota*, Libro III; tr. it. *La mente*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I.

-, *De visione Dei* (1453); tr. it. *La visione di Dio*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II.

-, *Pax fidei* (1453); tr. it. *La pace nella fede*, in *Opere religiose*, Utet, Torino 1993.

-, *De beryllo* (1458); tr. it. *Il berillo*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II.

-, *De principio* (1459), in *Opera Omnia*, cit., vol. X.

-, *Triologus de possest* (1460); tr. it. *Triologo sul poter essere*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I.

-, *De venatione sapientiæ* (1462), in *Opera omnia*, cit., vol. XII.

-, *De non aliud* (1462), in *Opera Omnia*, cit., vol. XIII.

-, *De apice theoriæ* (1464); tr. it. *L'apice della teoria*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. I.

Dante Alighieri, *La Divina Commedia* (1313-1321), Editrice italiana di cultura, Roma 1959.

Democrito, *Frammenti*, in Diels-Kranz, *I presocratici*, cit.

Descartes, R., *Regulæ ad directionem ingenii* (1627-1628); tr. it. *Regole per la guida dell'intelligenza*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Bari 1986, vol. I.

-, *Discours de la méthode* (1637); tr. it. *Discorso sul metodo*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. I.

-, *Meditationes de prima philosophia* (1647); tr. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. II.

-, *Lettera ad Antoine Arnaud* del 29 luglio 1648, in *Opere filosofiche*, Utet, Torino 1994, vol. II.

-, *Principia philosophiæ* (1644); tr. it. *I principi della filosofia*, in *Opere filosofiche*, cit., vol. III.

Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1966); tr. it. *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1983.

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei filosofi* (220-250),

Laterza, Bari 1983.

Dionigi Areopagita, *De divinis nominibus*; tr. it. *Nomi divini*, in *Tutte le opere*, Rusconi, Milano 1983.

Duns, Scoto G., *Opus Oxoniense* (1297-1300), a cura della Commissione Scolastica, Città del Vaticano 1950.

Engels, F., *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft* ("Anti-Dühring") (1878); tr. it. *Antidühring*, in *Marx Engels Opere Complete*, Editori Riuniti, Roma 1974, vol. XXV.

Epifanio di Salamina, *Panarion Hæresium*, in K. Holl (a cura di), *Griechischchristliche Schriftsteller*, Leipzig-Berlin 1915-1931.

Eraclito, *Frammenti*, in Diels-Kranz, *I presocratici*, cit.

Eschilo, *Prometeo incatenato*, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino 1987.

Esiodo, *Teogonia*, in *Opere*, Utet, Torino 1977.

Euclide, *Gli elementi di Euclide e la critica antica e moderna*, Zanichelli, Bologna 1930-1935.

Euripide, *Ipsipile*, in *Il teatro greco. Tutte le tragedie*, Sansoni, Firenze 1970.

Eusebio di Cesarea, *Præparatio evangelica*, a cura di E.H. Gifford, Oxford 1903.

Fichte, J.G., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* (1794); tr. it. *Dottrina della scienza*, Laterza, Bari 1993.

Filone di Alessandria, *De opificio mundi*; tr. it. *La creazione del mondo*, Rusconi, Milano 1978.

Galilei, G., *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* (1632), in *Opere*, Barbera, Firenze 1929-1934, vol. VII.

Galimberti, K., *Nietzsche. Una guida*, Feltrinelli, Milano 2000.

Galimberti, U., *Introduzione a K. Jaspers, Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970, pp. IX-LXXXIII.

-, *Introduzione a K. Jaspers, La fede filosofica*, Marietti, Torino 1973, pp. 5-52.

-, *Introduzione a M. Heidegger, Sull'essenza della verità*, La Scuola, Brescia 1973, pp. VII-LIX.

-, *Introduzione a K. Jaspers, Filosofia*, Utet, Torino 1978, pp. 7-58.

-, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 1979.

-, *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo* (1984), Feltrinelli, Milano 2001.

-, *Gli equivoci dell'anima* (1987), Feltrinelli, Milano 2001.

-, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica* (1999), Feltrinelli, Milano 2002.

-, *Orme del sacro. Il cristianesimo e la desacralizzazione del sacro*, Feltrinelli, Milano 2000.

Gargani, A., *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975.

Gehlen, H., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940); tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.

Gentile, G., *Sistema di logica come teoria del conoscere* (1917), in *Opere*, Sansoni, Firenze 1955, vol. V.

George, S., *Das Wort* (1919), in *Das neue Reich*, München 1929.

Giamblico, *La scienza matematica comune*, in *Il numero e il divino*, Rusconi, Milano 1995.

-, *Vita pitagorica*, Laterza, Bari 1973.

Giovanni Evangelista, *Vangelo*, in *Biblia Sacra*, cit.

Guénon, R., *La Grande Triade* (1957); tr. it. *La Grande Triade*, Adelphi, Milano 1980.

Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes* (1807); tr. it. *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1963.

-, *Wissenschaft der Logik* (1812-1816); tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974.

-, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817); tr. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Utet, Torino 1981-2000.

-, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821); tr. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Bari 1954.

-, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833); tr. it. *Lezioni sulla storia della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1973.

Heidegger, M., *Anmerkungen zu Karl Jaspers' "Psychologie der Welanschauungen"* (1919-1921); tr. it. *Note sulla "Psicologia delle visioni del mondo" di K. Jaspers*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

-, *Sein und Zeit* (1927); tr. it. *Essere e tempo*, Utet, Torino 1978.

- , *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929); tr. it. *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Bari 1981.
- , *Was ist Metaphysik?* (1929); tr. it. *Che cos'è metafisica?*, in *Segnavia*, cit.
- , *Vom Wesen der Wahrheit* (1930-1943); tr. it. *Dell'essenza della verità*, in *Segnavia*, cit.
- , *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931-1932, 1942); tr. it. *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, cit.
- , *Der Ursprung des Kunstwerkes* (1935-1936); tr. it. *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1968.
- , *Einführung in die Metaphysik* (1935-1953); tr. it. *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano 1968.
- , *Überwindung der Metaphysik* (1936-1946, 1951); tr. it. *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.
- , *Nietzsche* (1936-1946, 1961); tr. it. *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994.
- , *Die Zeit des Weltbildes* (1938); tr. it. *L'epoca dell'immagine del mondo*, in *Sentieri interrotti*, cit.
- , *Vom Wesen und Begriff der physis. Aristoteles' Physik B, 1* (1940-1958); tr. it. *Sull'essenza e sul concetto della physis. Aristotele, Fisica, B, 1*, in *Segnavia*, cit.
- , *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942-1943); tr. it. *Il concetto hegeliano di esperienza*, in *Sentieri interrotti*, cit.
- , *Nachwort zu "Was ist Metaphysik?"* (1943); tr. it. *Poscritto a "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, cit.
- , *Nietzsches Wort "Gott ist tot"* (1943); tr. it. *La sentenza di Nietzsche "Dio è morto"*, in *Sentieri interrotti*, cit.
- , *Aletheia (Heraklit, Fragment 16)* (1943); tr. it. *Aletheia (Eraclito, frammento 16)*, in *Saggi e discorsi*, cit.
- , *Erläuterungen zu Hölderlin Dichtung* (1944); tr. it. *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 1988.
- , *Lettre à Jean Beaufret* (Freiburg 23-11-1945), in *Lettre sur l'humanisme*, Aubier, Paris 1964.
- , *Brief über den "Humanismus"* (1946); tr. it. *Lettera sull'"umanismo"*, in *Segnavia*, cit.
- , *Der Spruch der Anaximander* (1946); tr. it. *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, cit.
- , *Wozu Dichter?* (1946); tr. it. *Perché i poeti?*, in *Sentieri*

interrotti, cit.

-, *Einleitung zu "Was ist Metaphysik?"* (1949); tr. it. *Introduzione a: "Che cos'è metafisica?"*, in *Segnavia*, cit.

-, *Zusätze* (1950) zu *"Die Zeit des Weltbildes"* (1938), Klostermann, Frankfurt am Main 1950.

-, *Die Sprache* (1950); tr. it. *Il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano 1973.

-, *Das Ding* (1950); tr. it. *La cosa*, in *Saggi e discorsi*, cit.

-, *Logos* (Heraklit, *Fragment 50*) (1951); tr. it. *Logos* (Eraclito, frammento 50), in *Saggi e discorsi*, cit.

-, *Was heisst Denken?* (1951-1952, 1954) (corso universitario); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971.

-, *Was heisst Denken?* (1952) (conferenza); tr. it. *Che cosa significa pensare?*, in *Saggi e discorsi*, cit.

-, *Moirai* (Parmenides, VIII, 34-41) (1952); tr. it. *Moirai* (Parmenide, VIII, 34-41), in *Saggi e discorsi*, cit.

-, *Die Sprache im Gedicht. Eine Erörterung von Georg Trakls Gedicht* (1952); tr. it. *Il linguaggio nella poesia. Il luogo del poema di Georg Trakl*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit.

-, *Die Frage nach der Technik* (1953); tr. it. *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, cit.

-, *Wissenschaft und Besinnung* (1953); tr. it. *Scienza e meditazione*, in *Saggi e discorsi*, cit.

-, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* (1953); tr. it. *Chi è lo Zarathustra di Nietzsche?*, in *Saggi e discorsi*, cit.

-, *Aus einem Gespräch von der Sprache zwischen einem Japaner und einem Fragenden* (1953-1954); tr. it. *Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit.

-, *Zur Seinsfrage* (Über "die Linie") (1955-1956); tr. it. *La questione dell'essere* (Sopra "la linea"), in *Segnavia*, cit.

-, *Was ist das - die Philosophie?* Günter Neske, Pfullingen 1956.

-, *Der Satz vom Grund* (1957); tr. it. *Il principio di ragione*, Adelphi, Milano 1991.

-, *Identität und Differenz* (1957); tr. it. *Identità e differenza*, Parte I: "Il principio d'identità", in "Teoresi", 1966, pp. 8-22; Parte II: "La concezione onto-teo-logica della

metafisica", in "Teoresi", 1967, pp. 215-235.

-, *Das Wesen der Sprache* (1957-1958); tr. it. *L'essenza del linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit.

-, *Hegel und die Griechen* (1958-1960); tr. it. *Hegel e i Greci*, in *Segnavia*, cit.

-, *Gelassenheit* (1959); tr. it. *L'abbandono*, Il melangolo, Genova 1983.

-, *Der Weg zur Sprache* (1959); tr. it. *Il cammino verso il linguaggio*, in *In cammino verso il linguaggio*, cit.

-, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen* (1962); tr. it. *La questione della cosa. La dottrina kantiana dei principi trascendentali*, Guida, Napoli 1989.

-, *Kants These über das Sein* (1962); tr. it. *La tesi di Kant sull'essere*, in *Segnavia*, cit.

-, *Zur Sache des Denkens* (1969); tr. it. *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1980.

-, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1989.

Heisenberg, W.K., *Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik* (1927); tr. it. *I principi fisici della teoria dei quanti*, Utet, Torino 1963.

Hobbes, Th., *Elementorum philosophiæ sectio tertia: De cive* (1642); tr. it. *Elementi filosofici sul cittadino*, in *Opere politiche*, vol. I, Utet, Torino 1971.

Hölderlin, F., *Brot und Wein* (1801); tr. it. *Pane e vino*, in *Le liriche*, Adelphi, Milano 1977, vol. II.

Horkheimer, M., *Eclipse of reason* (1947); edizione tedesca: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft* (1967); tr. it. *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969.

Hume, D., *An enquiry concerning human understanding* (1758); tr. it. *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere*, Laterza, Bari 1987, vol. II.

Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft*, in "Logos", I, 1913, pp. 298-341.

-, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (1912-1928); tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965.

Ippolito Romano, *Philosophoumena o Refutatio contra omnes hæresos*, in P. Wendland (a cura di), *Griechisch-christliche Schriftsteller*, Leipzig-Berlin 1915-1931.

Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen* (1933); tr. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

Jaspers K., *Allgemeine Psychopathologie* (1913-1959); tr. it. *Psicopatologia generale*, Il Pensiero Scientifico, Roma 2000.

-, *Psychologie der Weltanschauungen* (1919); tr. it. *Psicologia delle visioni del mondo*, Astrolabio, Roma 1950.

-, *Die geistige Situation der Zeit* (1931); tr. it. *La situazione spirituale del tempo*, Jouvence, Roma 1982.

-, *Philosophie* (1932-1955): I *Philosophische Weltorientierung*, II *Existenzerhellung*, III *Metaphysik*; tr. it. *Filosofia*, Libro I: *Orientazione filosofica nel mondo*, Libro II: *Chiarificazione dell'esistenza*, Libro III: *Metafisica*, Utet, Torino 1978.

-, *Vernunft und Existenz* (1935); tr. it. *Ragione ed esistenza*, Marietti, Torino 1971.

-, *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (1936); tr. it. *Nietzsche. Introduzione alla comprensione del suo filosofare*, Mursia, Milano 1996.

-, *Descartes und die Philosophie*, De Gruyter, Berlin 1937.

-, *Wesen und Wert der Wissenschaft* (1938); tr. it. *La natura e il valore della scienza*, in *La mia filosofia*, Einaudi, Torino 1964.

-, *Existenzphilosophie* (1938); tr. it. *La filosofia dell'esistenza*, Laterza, Bari 1995.

-, *Nietzsche und das Christentum* (1938); tr. it. *Nietzsche e il cristianesimo*, Ecumenica Editrice, Bari 1978.

-, *Über meine Philosophie* (1941); tr. it. *La mia filosofia*, in *La mia filosofia*, cit.

-, *Von der Wahrheit*, Piper, München 1947. Di quest'opera esistono in italiano una traduzione antologica *Sulla verità*, La Scuola, Brescia 1970, e due traduzioni parziali: *Del tragico*, il Saggiatore, Milano 1959; *Il linguaggio. Sul tragico*, Guida, Napoli 1993.

-, *Die Schuldfrage* (1947); tr. it. *La questione della colpa. Sulla responsabilità politica della Germania*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

- , *Der philosophische Glaube* (1948); tr. it. *La fede filosofica*, Marietti, Casale Monferrato 1973.
- , *Zu Nietzsches Bedeutung in der Geschichte der Philosophie*, in "Die neue Rundschau", n. 61, 1950, pp. 346-358.
- , *Nietzsches Nachtlid*, in *Pro regno, pro sanctuario*, Callenbach, Nijkerk 1950, pp. 267-271.
- , *Über Gefahren und Chancen der Freiheit* (1950); tr. it. *Pericoli e possibilità della libertà*, in *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986.
- , *Vernunft und Wiedervernunft in unserer Zeit* (1950); tr. it. *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, Sansoni, Firenze 1970.
- , *Was ist Existentialismus?* (1951), in *Aneignung und Polemik*, Piper, München 1968.
- , *Mein Weg zur Philosophie* (1951-1958); tr. it. *Il mio cammino verso la filosofia*, in *Verità e verifica. Filosofare per la prassi*, cit.
- , *Einführung in die Philosophie* (1953); tr. it. *Introduzione alla filosofia*, Longanesi, Milano 1959.
- , *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart* (1953-1954), in *Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze*, Piper, München 1963.
- , *Nachwort zu meiner "Philosophie"* (1955); tr. it. *Poscritto sulla mia "Filosofia"*, in *Filosofia*, cit.
- , *Philosophische Autobiographie* (1956); tr. it. *Autobiografia filosofica*, Morano, Napoli 1969.
- , *Die grossen Philosophen* (1957); tr. it. *I grandi filosofi*, Longanesi, Milano 1973.
- , *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen* (1958); tr. it. *La bomba atomica e il destino dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1960.
- , *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1959); tr. it. *Origine e senso della storia*, Comunità, Milano 1965.
- , *Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik* (1960); tr. it. *La Germania tra libertà e riunificazione*, Comunità, Milano 1961.
- , *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung* (1962); tr. it. *La fede filosofica di fronte alla rivelazione*, Longanesi, Milano 1970.

-, *Nikolaus Cusanus* (1964); tr. it. *Cusano*, in *I grandi filosofi*, cit.

-, *Kleine Schule des philosophischen Denkens* (1965); tr. it. *Piccola scuola del pensiero filosofico*, Comunità, Milano 1968.

-, *Wohin treibt die Bundesrepublik?* (1967); tr. it. *Germania d'oggi*, Mursia, Milano 1969.

-, *Chiffren der Transzendenz* (1970); tr. it. *Cifre della trascendenza*, Marietti, Genova 1990.

Jonas, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, Göttingen 1934-1954, ampliata e riedita in due volumi in lingua inglese: *The Gnostic Religion*, Beacon Press, Boston 1956; tr. it. *Lo gnosticismo*, SEI, Milano 1973.

Kant, I., *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763); tr. it. *Tentativo per introdurre nella filosofia il concetto di quantità negative*, in *Scritti precritici*, Laterza, Bari 1953.

-, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (*Dissertatio*, 1770); tr. it. *La forma sensibile del mondo sensibile e del mondo intelligibile* (*Dissertazione del 1770*), Rusconi, Milano 1995.

-, *Kritik der reinen Vernunft* (1781,1787); tr. it. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1959.

-, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784); tr. it. *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in *Scritti politici*, Utet, Torino 1956.

-, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785); tr. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Rusconi, Milano 1994.

-, *Kritik der praktischen Vernunft* (1788); tr. it. *Critica della ragion pratica*, Laterza, Bari 1955.

-, *Kritik der Urteilskraft* (1790); tr. it. *Critica del giudizio*, Laterza, Bari 1960.

Kierkegaard, S., *Papirer* (1834-1855); tr. it. *Diario*, Morcelliana, Brescia 1963.

-, *Philosophische Smuler* (1844); tr. it. *Briciole di filosofia e Postilla non scientifica*, Zanichelli, Bologna 1962.

Lao-Tzu, *Tao Tê Ching. Il libro della via e della virtù*, Adelphi, Milano 1973.

Laplace, P.-S. de, *Théorie analytique des probabilités* (1812); tr. it. *Saggio filosofico sulle probabilità*, Utet, Torino 1987.

Lattanzio, L.C.F., *Divinæ Institutiones* (304-313), edizione latina con traduzione italiana a cura di U. Bollea, *Le istituzioni divine*, Sansoni, Firenze 1973.

Leibniz, G.W., *Dialogus de connexion inter res et verba, et veritatis realitate* (1677); tr. it. *Dialogo*, in *Scritti filosofici*, Utet, Torino 2000, vol. I.

-, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1705); tr. it. *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. II.

-, *Principes de la nature et de la grâce* (1714); tr. it. *Principi della natura e della grazia*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. III.

-, *Principes de philosophie ou Monadologie* (1714); tr. it. *Principi di filosofia o Monadologia*, in *Scritti filosofici*, cit., vol. III.

Lessing, G.E., *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780); tr. it. *L'educazione del genere umano*, Laterza, Bari 1951.

Lidzbarski, M. (a cura di), *Das Johannesbuch der Mandäer* (traduzione tedesca di testi mandei), Giessen 1915.

-, (a cura di), *Ginza. Das Schatz oder das Grosse Buch der Mandäer* (traduzione tedesca di testi mandei), Göttingen 1925.

Locke, J., *An essay concerning human understanding* (1690); tr. it. *Saggio sull'intelligenza umana*, Laterza, Bari 1994.

Luca Evangelista, *Atti degli apostoli*, in *Biblia Sacra*, cit.

Lukács, G., *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923); tr. it. *Storia e coscienza di classe*, Sugarco, Milano 1971.

Malebranche, N., *De la recherche de la vérité* (1674); tr. it. *La ricerca della verità*, Laterza, Bari 1983.

Malinine, M., Peuch, H.C., Quispel, G., *Evangelium veritatis*, Zürich 1956.

Marcuse, H., *One-Dimensional Man* (1964); tr. it. *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.

Marx, K., *Debatten über das Holzdiebstahlgesetz* (1842); tr. it. *Dibattiti sulla legge contro i furti di legna*, in *Marx*

Engels Opere Complete (d'ora innanzi: *MEOC*), Editori Riuniti, Roma 1980, vol. I.

-, *Thesen über Feuerbach* (1845), prima edizione in F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1888; tr. it. *Tesi su Feuerbach* in *MEOC*, cit., 1972, vol. V.

-, *Die Revolution von 1848 und das Proletariat* (1866), in *Marx-Engels Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main-Moskva 1927-1935, vol. X.

-, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie* (1867-1883); tr. it. *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Editori Riuniti, Roma 1964-1968.

Marx, K., Engels, F., *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer und Consorten* (1845); tr. it. *La sacra famiglia. Ovvero critica della critica contro Bruno Bauer e soci*, in *MEOC*, cit., 1972, vol. IV.

-, *Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten* (1845-1846, inedita fino al 1932); tr. it. *L'ideologia tedesca. Critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, in *MEOC*, cit., 1972, vol. V.

-, *Manifest der kommunistischen Partei* (1848); tr. it. *Manifesto del partito comunista*, in *MEOC*, cit., 1973, vol. VI.

Matteo Evangelista, *Vangelo*, in *Biblia Sacra*, cit.

Melchiorre, V., *L'immaginazione simbolica*, il Mulino, Bologna 1972.

Migne, J.-P., *Patrologia latina* (1845-1855), *Patrologia græca* (1856-1866), in *Patrologiæ cursus completus*, Paris.

Mondolfo, R., *Polis. Lavoro e tecnica*, Feltrinelli, Milano 1982.

Nagarjuna, *Die mittlere Lehre des Nagarjuna* [*La dottrina media di Nagarjuna*]; traduzione tedesca secondo la versione tibetana di M. Walleiser, Heidelberg 1912.

Natoli, S., *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault*, Feltrinelli, Milano 1981.

Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872); tr. it. *La nascita della tragedia dallo spirito*

della musica, in *Opere*, Adelphi, Milano 1972, vol. III, 1.

–, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873); tr. it. *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci*, in *Opere*, cit., 1973, vol. III, 2.

–, *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873); tr. it. *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, cit., 1973, vol. III, 2.

–, *Unzeitgemässe Betrachtungen. Drittes Stück: Schopenhauer als Erzieher* (1874); tr. it. *Considerazioni inattuali, III, Schopenhauer come educatore*, in *Opere*, cit., 1972, vol. III, 1.

–, *Nachgelassene Fragmente 1875-1876*; tr. it. *Frammenti postumi 1875-1876*, in *Opere*, cit., 1975, vol. IV, 1.

–, *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* (1878-1880); tr. it. *Umano troppo umano I-II*, in *Opere*, cit., 1965-1967, vol. IV, 2-3.

–, *Nachgelassene Fragmente 1881-1882*; tr. it. *Frammenti postumi 1881-1882*, in *Opere*, cit., 1975, vol. V, 2. Edizione riveduta e ampliata 1991.

–, *Die fröhliche Wissenschaft* (1882); tr. it. *La gaia scienza*, in *Opere*, cit., 1965, vol. V, 2.

–, *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*; tr. it. *Frammenti postumi 1882-1884*, in *Opere*, cit., 1986, vol. VII, 1.

–, *Dionysos-Dithyramben* (1882-1888); tr. it. *Ditirambi di Dioniso*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 4.

–, *Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885); tr. it. *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 1.

–, *Nachgelassene Fragmente 1884*; tr. it. *Frammenti postumi 1884*, in *Opere*, cit., 1976, vol. VII, 2.

–, *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*; tr. it. *Frammenti postumi 1884-1885*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VII, 3.

–, *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*; tr. it. *Frammenti postumi 1885-1887*, in *Opere*, cit., 1975, vol. VIII, 1.

–, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886); tr. it. *Al di là del bene e del male. Preludio di una filosofia dell'avvenire*, in *Opere*, cit., 1972, vol. VI, 2.

–, *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift* (1887); tr. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, in *Opere*, cit., 1968, vol. VI, 2.

-, *Nachgelassene Fragmente 1887-1888*; tr. it. *Frammenti postumi 1887-1888*, in *Opere*, cit., 1971, vol. VIII, 2.

-, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist (1888)*; tr. it. *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3.

-, *Nachgelassene Fragmente 1888-1889*; tr. it. *Frammenti postumi 1888-1889*, in *Opere*, cit., 1974, vol. VIII, 3.

-, *Götzendämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophiert (1889)*; tr. it. *Crepuscolo degli idoli, ovvero: come si filosofa col martello*, in *Opere*, cit., 1970, vol. VI, 3.

-, *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werte (1906)*; tr. it. *La volontà di potenza. Saggio di una trasvalutazione di tutti i valori*, Bompiani, Milano 1992.

Ockham, G., *Quæstiones in secundum, tertium et quartum librum Sententiarum (1318)*, in *Opera philosophica*, St. Bonaventure, New York 1974-1978.

Omero, *Iliade, Odissea*, Einaudi, Torino 1981-1982.

Orosio, P., *Historiarum adversus paganos libri I-VII (417-418)*; tr. it. *Storie contro i pagani*, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori, Milano 1976.

Paolo di Tarso, *Prima Lettera ai Corinti*, in *Biblia Sacra*, cit.

Pareyson, L., *Karl Jaspers (1940)*, Marietti, Genova 1983.

Parmenide, *Frammenti*, in Diels-Kranz, *I presocratici*, cit.

Pascal, B., *Pensées (1657-1662, prima edizione 1670)*; tr. it. *Pensieri*, Rusconi, Milano 1993.

Pindaro, *Olimpiche, Pitiche*, in *I poeti greci. Esiodo, Pindaro, Teocrito, Eronda*, Zanichelli, Bologna 1964.

Platone, *Fedone, Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro, Protagora, Gorgia, Menone, Repubblica, Timeo, Leggi, Seconda Lettera*, in *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991.

Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano 1992.

Proclo, L.D., *Hypotyposis astronomicarum positionum*, a cura di C. Manitius, Leipzig 1909.

Protagora, *Frammenti*, in Diels-Kranz, *I presocratici*, cit.

Proudhon, P.-J., *Idée générale de la révolution au XIX siècle (1852)*, in *Œuvres complètes*, Paris 1946 sgg., vol. XVII.

Quinzio, S., *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano 1984.

Radice, R., *Monografia introduttiva ai diciannove trattati del "Commentario allegorico alla Bibbia"*, in Filone di

Alessandria, *Tutti i trattati del commentario allegorico della Bibbia*, Rusconi, Milano 1994.

Regina, U., *Heidegger. Dal nichilismo alla dignità dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1970.

Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*, Los Angeles 1951; tr. it. *La nascita della filosofia scientifica*, il Mulino, Bologna 1961.

Riccardo di San Vittore, *De Trinitate*, in J.-P. Migne, *Patrologia latina*, cit., vol. 177.

Rilke, R.M., *Briefe aus Muzot*, in *Gesammelte Werke*, Frankfurt am Main 1961, vol. VI.

Rosmini, A., *Nuovo saggio sull'origine delle idee* (1830), Edizione Nazionale a cura dell'Istituto Filosofico Italiano, Roma 1940, voll. III-V.

Saner, H. (a cura di), *Karl Jaspers in der Diskussion*, Piper, München 1973.

Sartre, J.-P., *L'être et le néant* (1943); tr. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1966.

Schlegel, F. von, *Ideen*, da "Athenäum" (1800), in *Kritische Friedrich Schlegel Ausgabe*, a cura di E. Behler, J. Anstett, H. Eichner, München-Paderborn-Wien 1958.

Schopenhauer, A., *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813); tr. it. *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, Carabba, Lanciano 1932.

-, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819); tr. it. *Il mondo come volontà e rappresentazione*, Mursia, Milano 1969.

-, *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (1839); tr. it. *Memoria sulla libertà del volere*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, Boringhieri, Torino 1970.

-, *Über das Fundament der Moral* (1840); tr. it. *Memoria sul fondamento della morale*, in *I due problemi fondamentali dell'etica*, cit.

-, *Die Welt als Wille und Vorstellung. Ergänzungen* (1844); tr. it. *Supplementi a Il mondo come volontà e rappresentazione*, Laterza, Bari 1930.

-, *Parerga und paralipomena. Kleine philosophische Schriften* (1851); tr. it. *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 1981.

Sciuto, I., *La ragione e la fede. Il Monologion e il*

programma filosofico di Anselmo d'Aosta, Marietti, Genova 1991.

Scribano, E., *L'esistenza di Dio. Storia della prova ontologica da Descartes a Kant*, Laterza, Bari 1994.

Severino, E., *Studi di filosofia della prassi* (1962), Adelphi, Milano 1984.

–, *Ritornare a Parmenide* (1964), in *Essenza del nichilismo* (1972), Adelphi, Milano 1982.

–, *Poscritto* (1965) a *Ritornare a Parmenide*, in *Essenza del nichilismo*, cit.

–, *Il punto di vista comune alle relazioni* (1967), in *Essenza del nichilismo*, cit.

–, *La terra e l'essenza dell'uomo* (1967), in *Essenza del nichilismo*, cit.

–, *Sul significato della "morte di Dio"* (1969), in *Essenza del nichilismo*, cit.

–, *Risposta alla Chiesa* (1971), in *Essenza del nichilismo*, cit.

–, *Gli abitanti del tempo. Cristianesimo, marxismo, tecnica*, Armando, Roma 1978.

–, *Téchne. Le radici della violenza*, Rusconi, Milano 1979.

–, *Destino della necessità*, Adelphi, Milano 1980.

–, *Prefazione* (1982) a *Studi di filosofia della prassi*, cit.

–, *La filosofia futura*, Rizzoli, Milano 1989.

–, *Pensieri sul cristianesimo*, Rizzoli, Milano 1995.

–, *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano 1998.

Shea, W.R., *The magic of numbers and motion. The scientific career of René Descartes* (1991); tr. it. *La magia dei numeri e del moto. René Descartes e la scienza del Seicento*, Bollati Boringhieri, Torino 1994.

Sofocle, *Antigone*, in *Tragedie e frammenti*, Utet, Torino 1982.

Spinoza B., *Ethica ordine geometrico demonstrata* (1665, edita postuma nel 1677); tr. it. *Etica dimostrata secondo l'ordine geometrico*, Boringhieri, Torino 1959.

Taubes, S.A., *The Gnostic Foundations of Heidegger Nihilism*, in "The Journal of Religion", n. 34, 1954.

Tommaso d'Aquino, *Quæstiones disputatæ* (1256-1259), *Quæstio I: De veritate, Quæstio XIV: De fide*, Marietti, Torino 1959.

-, *Summa theologiæ* (1259-1273), Editiones Paulinæ, Roma 1962.

-, *Summa contra Gentiles* (1269-1273); tr. it. *Somma contro i Gentili*, Marietti, Torino 1967.

-, *De æternitate mundi contra murmurantes* (1270), in *Opuscula philosophica*, Marietti, Torino 1954.

Trakl, G., *Ein Winterabend* (1912-1914); tr. it. *Una sera d'inverno*, in *Opere poetiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1969.

Trevi, M., *Sé: soggetto, oggetto, orizzonte*, in *Il narcisismo*, Borla, Roma 1983.

-, *Testo, interpretazione, simbolo*, in "Rivista di Psicologia analitica", n. 26, 1983, e ora in *Metafore del simbolo. Ricerche sulla funzione simbolica nella psicologia complessa*, Raffaello Cortina, Milano 1986.

Tucidide, *Storie*, Rizzoli, Milano 1989.

Ugo di San Vittore, *De arrha animæ* (1139); tr. it. *I doni della promessa divina*, in *Didascalicon*, Rusconi, Milano 1987.

Upanisad, Utet, Torino 1983.

Valéry, P., *Poésie et Pensée abstraite*, in *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1957, vol. I.

Vattimo, G., *Introduzione a M. Heidegger, Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1976.

-, *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*, Bompiani, Milano 1974.

-, *Le avventure della differenza*, Garzanti, Milano 1980.

Vattimo, G., Rovatti, P.A. (a cura di), *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

Virgilio, P.M., *Georgiche, Eneide*, in *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1966.

Volpi, F., *Il nichilismo*, Laterza, Bari 1996.

Weber, M., *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905); tr. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia delle religioni*, Utet, Torino 1976, vol. I.

Weinberg, A.M., *Quick Technological Fixes*, in "Kursbuch", n. 14, 1968.

Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen* (1953); tr. it. *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1974.